حیدرآباد اکاڈیمی

مجموعۂ مقالاتِ علمیہ

نمبر (۵)

سنہ ۱۳۶۲ھ
۱۹۴۳ء

شائع کردہ

مجلس ادارت حیدرآباد اکاڈیمی

فہرست مضامین

مجموعۂ مقالات حیدرآباد اکاڈیمی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

گذشتہ سال ہفتۂ علمی میں تقریروں کو جس دلچسپی سے سنا گیا اور بعد میں مطبوعہ مجموعۂ مقالات کی جو مانگ رہی اُس کے مدنظر اس سال دوسری مرتبہ حیدرآباد اکاڈیمی نے اپنا ہفتۂ علمی منایا۔ اور آج وہی تقریریں کتابی صورت میں یکجا شائع کی جارہی ہیں۔

اس سال ہفتۂ علمی کلیۂ بلدہ حیدرآباد کی علمی فضا، ـــــ اور پرسکون ماحول میں منایا گیا۔ ۳ دے ۱۳۵۲ف (م ۲۷ شوال م، نومبر) روز شنبہ سے مسلسل سات دن شام کے پانچ بجے یہ مقالے سنائے جاتے رہے۔ اسی ترتیب سے یہاں وہ درج کیے گئے ہیں۔ صرف تیسرے دن کی تقریر جو ڈاکٹر رشید ڈار نے انگریزی میں سنائی تھی ترجمے میں دیری کے باعث آخر میں پیش کی جارہی ہے۔ اس ضمن میں یہ ذکر ضروری ہے کہ صدر صاحب کلیۂ بلدہ نے ازراہ عنایت اپنے وسیع جلسہ گاہ کے استعمال کی اجازت دی اور دیگر کثیر سہولتیں بہم پہنچائیں۔ اس پر اکاڈیمی بدل ممنون ہے۔

ان مضامین میں تنوع بھی ہے اور عنوانوں میں جاذبیت و افادیت بھی۔ اور کوشش کی گئی ہے کہ علمی تحقیقات کو سادہ اور حتی الامکان عام فہم زبان میں پیش کیا جائے۔ بعض اہم اور اچھوتے میدانوں میں جولانیٔ تحقیق کی گئی ہے، جو اپنی دلکشی کے باعث ممکن ہے کہ مزید اہل علم کو تلاش حقیقت میں اشتراک عمل پر آمادہ کرے۔

علم کے ناپیدا کنار سمندر میں یہ مختصر مجموعۂ مقالات ایک قطرۂ ناچیز ہے لیکن

اس جہد المقل ہی میں کسی کو غذائے فکر مل جائے تو وہی ہمارے لئے باعث اطمینان ہوگا۔

وما توفیقی الا باللہ

محمد عبدالرحمٰن خان
صدر حیدرآباد اکاڈیمی

ہندوستان کے اسلامی عہد میں تعلیم و تعلّم

اَلحَمدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَ الصَّلوٰۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِینَ اصطفٰی

پچھلے سال ایک اتفاقی واقعہ کے زیر اثر خاکسار کو ہندوستان کے قدیم نظام تعلیم پر ایک مضمون لکھنے کی ضرورت پیش آئی لیکن جب لکھنے بیٹھا تو بجائے کسی مقالہ یا مضمون کے تقریباً چار ساڑھے چار سو صفحات کی ایک کتاب ہی مرتب ہو گئی۔ دراصل اسی کتاب کے بعض اجزا کا اجمالاً تذکرہ یہاں مقصود ہے۔

نصب العین | سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے کہ مشہور میکالوی رپورٹ اور اُس کے نتائج سے پہلے ہندوستان میں تعلیم کا جو نظام قائم تھا اور جس پر آج میں کچھ عرض کرنے کھڑا ہوا ہوں، پڑھنے والوں کا اُس زمانہ میں عمومی نصب العین کیا ہوتا تھا۔ کیا یہ واقعہ ہے کہ مذہبی اور دینی نصب العین کے سوا اس زمانہ کے پڑھنے والوں کے سامنے اور کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی تھی؟ چونکہ بعض مذہبی علوم اور ان علوم کی کتابیں بطور لازمی مضامین کے پڑھنا اس پرانے نصاب میں ضروری تھا۔ عجیب بات ہے کہ اسی کو دیکھ کر عموماً یہ رائے قائم کر لی گئی ہے کہ اس زمانہ میں ہر پڑھنے والے کے سامنے مذہبی اور دینی نصب العین کے سوا اور کچھ نہ ہوتا تھا؟ واقعہ تو یہ ہے کہ اگر حقیقت یہی ہوتی تو کم از کم جہاں تک میرا ذاتی مذاق ہے اس سے زیادہ بہتر اور دوسری بات کیا ہو سکتی تھی؟ بشرطیکہ یہ واقعہ ہوتا بھی!

لیکن یہ صرف میرا خیال نہیں ہے۔ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب اخبار الاخیار کے آخر میں اپنی ذاتی سوانح عمری جو درج فرمائی ہے اس میں اپنے عہد طالب علمی کے واقعات کے سلسلہ میں شیخ نے ایک مرقع پر ارقام فرمایا ہے:-

"یک بار طالب العلمان نشستہ از احوال یکدیگر تفحص می نمودند
کہ نیت در تحصیل علم چیست۔ بعضے طریق تکلف و تصنع بیہودہ می گفتند کہ مقصود
ما طلب معرفت الٰہی ست۔ بعضے براہ سادگی و راستی رفتہ می نمودند کہ غرض ما
تحصیل طعام دنیاویست و از من کہ در آں زماں کافیہ بلکہ پایاں تر ازاں
چیزے می خواندم پرسیدند کہ بارے تو بگو کہ در تحصیل علم چہ نیت داری
و نظر ہمت و قصد بر چہ می گماری۔ گفتم من اصلاً ندانم کہ بر تحصیل علم
معرفت الٰہی مترتب شود یا اسباب لاہی۔ مرا بالفعل خود شوق این است کہ
بارے بدانم چندیں فضلا و علماء کہ گذشتہ اند چہ گفتہ اند و در کشف حقیقت
معلومات مسائل چہ درہا سفتہ اند" صہ ۳۱۲

یہ اُس زمانہ کی بات ہے جب پٹھانوں کی حکومت ہندوستان خصوصاً دلی میں ختم ہو چکی تھی اور مغل عہد کا آغاز ہو چلا تھا۔ گویا یوں سمجھئے کہ تین ساڑھے تین سو سال پہلے کی بات ہے۔ علم کی غرض خود علم ہی کو ہونا چاہیئے، معلوم ہوتا ہے کہ شیخ اور صرف شیخ کے سامنے اتفاقاً تعلیم کی یہی غرض تھی لیکن انکے سوا جتنے بھی تھے انکے لئے درحقیقت طعام دنیاوی کی تحصیل کے سوا پڑھنے کی غرض اور کچھ نہیں تھی کیونکہ راستی اور سادگی سے کام لے کر جن لوگوں نے اصل حقیقت کا اظہار کیا تھا ان کا نصب العین تو ظاہر ہی ہے۔ باقی جنہوں نے "معرفت الٰہی" کو اپنا مقصد ٹھرایا تھا شیخ نے جب خود ہی ان کے متعلق یہ فرمایا کہ تکلف اور تصنع سے وہ کام لے رہے تھے، تو یہ صرف بدگمانی ہی نہ سمجھی جائیگی کہ ان کے سامنے بھی وہی پیٹ کا دھندا اور روٹی کا جھگڑا تھا، جو آج سارے جہان میں تعلیم کا مقصد وحید ہے۔ اِلّا یہ کہ لاکھوں اور ہزاروں میں کوئی شیخ عبدالحق ہی ہو جو علم کو علم کے لئے پڑھتا ہو۔

اِس واقعہ کے ذکر سے میری غرض یہ ہے کہ پرانے نظام تعلیم کے متعلق جو

یہہ ایک عام غلط فہمی ہے کہ وہ بالکلیہ ایک مذہبی نصب العین کی تکمیل کرانے والی تھی، اس لئے بھی غلط ہے کہ جس نصاب کی کم از کم ہندوستان میں تعلیم ہوتی تھی اس میں مذہب کا عنصر (جیسا کہ شاید آئندہ بتفصیل آپ کو معلوم ہوگا) بہت ہی کم تھا۔ بلکہ ٹھیک جو حال اس زمانہ کا ہے کہ زیادہ زور اسی زبان پر صرف کیا جاتا ہے جو حکومت کی عام دفتری زبان ہے یعنی انگریزی۔ اس زمانہ میں بھی زیادہ زور خصوصاً تعلیم کے ابتدائی اور وسطانی دور میں فارسی ہی پر دیا جاتا تھا۔ نثر و نظم کی جو کتابیں بچپن سے آخر تک پڑھائی جاتی تھیں اگر اُن کو شمار کیا جائے تو ان کی تعداد چالیس پچاس سے کم نہ ہوگی۔

آجکل کی تعلیم گاہوں میں شکسپیر اور ملٹن کی نظموں کا زور شور ہے اور پرانے مکتب خانے اور مدرسے سعدی و حافظ و فردوسی و نظامی کے نام سے گونج رہے تھے۔ فارسی کے بعد عربی زبان میں جو کچھ بھی پڑھایا جاتا تھا آپ کو سُن کر حیرت نہ ہونی چاہیئے کہ مذہبی علوم میں سے فن حدیث کی ایک کتاب (مشکوٰۃ) اور قرآن کے متعلق بھی دراصل ایک ہی کتاب جلالین پڑھائی جاتی تھی۔ البتہ فقہ چونکہ حکومت کا عمومی قانون تھا، اس لئے چند مختصر متون کے بعد سچ پوچھئے تو فقہ کی بھی ایک ہی کتاب اُن لوگوں کو پڑھائی جاتی تھی جو اعلیٰ درجوں تک ترقی کر کے پہنچ جاتے تھے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ بظاہر نام تو دو کتابوں کا لیا جاتا تھا یعنی شرح وقایہ اور ہدایہ' لیکن عملاً واقعہ یہ تھا کہ عبادات اور بعض ابواب معاملات کے شرح وقایہ سے اور معاملات کے باقی ابواب ہدایہ سے پڑھا کر اس فن کی تکمیل کرادی جاتی تھی جس کے معنی یہی ہوئے کہ ان دو کتابوں کو واقعہ کے اعتبار سے ایک ہی کتاب سمجھنا چاہیئے۔

فارسی ادبیات کے سوا عربی زبان کی پچاس ساٹھ کتابوں میں کل تین کتابیں تعلیم کی سولہ سترہ سالہ مدت میں جو پڑھتے تھے کیا ایک لمحہ کے لئے کوئی مان سکتا ہے کہ ان کی تعلیم صرف مذہبی نوعیت کی تعلیم تھی اور پڑھنے والوں کے سامنے صرف مذہبی

نصب العین ہوتا تھا۔

میں نے جیسا کہ عرض کیا کہ نہ اُن کے سامنے یہ نصب العین ہوتا تھا اور نہ ان علوم و فنون کی نوعیت خالص مذہبی علوم کی تھی جو وہ پڑھتے تھے۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ اوپر کے درجوں میں تعلیم پانے والوں کے لئے اُن تین دینی کتابوں کا پڑھنا ضروری تھا اور نہ نیچے کی کلاسوں میں مذہب کی تعلیم بعض فارسی وغیرہ کی کتابوں سے دی جاتی تھی۔ یہ کہنا کہ ہندوستان کے قدیم نظام تعلیم کے تحت پڑھنے والوں کے سامنے صرف مذہبی نصب العین ہوتا تھا بالکل اسی قسم کی بات ہے کہ ہماری جامعہ عثمانیہ میں ابتدائی درجوں سے بی۔ اے تک چونکہ مذہبی تعلیم لازم ہے اسلئے صرف ایک اس واقعہ کو دیکھ کر دعویٰ کرنے والے یہ دعویٰ کر بیٹھیں کہ جامعہ عثمانیہ کے مدرسوں اور کالجوں میں تعلیم پانے والے ہر ہر طالب علم کا مقصد اور تعلیمی نصب العین خالص مذہبی ہوتا ہے حالانکہ اس میں جو واقعہ ہے وہ نہ اساتذہ سے مخفی ہے اور نہ طلبہ سے۔

پس حقیقت یہی ہے کہ بجنسہٖ آج جو کچھ مقصد آپ کے اور ہمارے سامنے ہے، تھی بالکلیہ یہی مقصد یہی نصب العین ان کے سامنے بھی ہوتا تھا۔ پڑھنے والے بھی یہی سمجھتے تھے اور جو اُن کو پڑھاتے تھے وہ بھی یہی باور کرتے تھے اور آئندہ پڑھنے کے بعد جس کاروبار میں وہ مشغول ہوتے تھے یعنی وہی حکومت کی مشنری میں درخور قابلیت کے لحاظ سے پرزے کی حیثیت سے شریک ہو جانا، عموماً یہی وہ بھی کرتے تھے اور یہی آج بھی کیا جاتا ہے

اس وقت مجھے اس سے بحث نہیں کہ تعلیم کا یہ نصب العین کس حد تک صحیح ہے یا صحیح تھا۔ بلکہ صرف ایک واقعہ کا اظہار اور غلط فہمی کا ازالہ مقصود تھا۔ اور شائد آئندہ میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کی صحیح قدر و قیمت سمجھائی ہی نہیں جا سکتی تھی اگر

ابتدا ہی میں آپ کے سامنے اس کا اظہار نہ کر دیا جاتا۔

بہر حال نصب العین کے طے کر لینے کے بعد اب میں آپ کے سامنے اپنے عنوان کے متعلق اجمالاً کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔

وہی نصب العین جو آج آپ کا ہے، اور وہی سب کچھ جو آج بھی پڑھنے پڑھانے سے فارغ ہونے کے بعد عموماً کیا جاتا ہے اس کے لئے جو تعلیم اس زمانہ میں دی جاتی تھی اس کے متعلق یہ عام خیال بالکلیہ تو صحیح نہیں ہے کہ ہر جگہ اور ہر حال میں مدرسوں کی خاص خاص عمارتوں کے بغیر تعلیم مساجد یا لوگوں کے خانگی گھروں پر ہوتی تھی۔ کیونکہ ہندوستان کا کوئی صوبہ اور کوئی علاقہ ایسا نظر نہیں آتا جہاں اسلامی عہد میں مدرسوں کی مستقل عمارتیں نہ بنائی گئی ہوں۔ دکن ہی میں دیکھئے خواجہ جہاں محمود گاواں کا میناروں والا مشہور مدرسہ اپنے منہدم آثار کے ساتھ بیدر میں آج بھی موجود ہے اور ایک بیدر کیا جیسا کہ میں نے عرض کیا اکثر مرکزی مقاموں میں ابتدا ہی سے مدرسوں کی تعمیر کا شوق مسلمانوں کو تھا۔ علاء الدین خلجی نے دلی کے پاس ایک پراجکٹ بنوایا تھا، اس کے بند پر برنی نے لکھا ہے جس کا ترجمہ ہے:-

"بادشاہ نے ایک مدرسہ بنوایا ہے جس کی عمارت لمبے لمبے اونچے اونچے ستونوں پر قائم تھی۔ عمارت ایک وسیع میدان میں تھی جس پر بکثرت قبے بنے ہوئے تھے۔ نیز بیچ بیچ میں متعدد صحن تھے۔ ایسی عمارت مدرسہ کی نہ اس سے پہلے دیکھی گئی، اور نہ بعد"

خیال تو کیجئے کہ سامنے ساگر کا پانی چھلک رہا ہے اور اس کے بند پر ایسی خوبصورت عمارت ستونوں پر کھڑی ہے۔ برنی نے اس کے بعد جو لکھا ہے:-

"اپنی جسامت اور عظمت، نیز وسیع گزرگاہوں پاکیزہ آب و ہوا کے لحاظ سے اس کا شمار دنیا کے عجائبات میں ہونا چاہیئے۔ جو اس مدرسہ

میں داخل ہو جاتا ہے، پھر اس سے نکلنا نہیں چاہتا۔"

میں آپ کو مولوی ابو الحسنات ندوی مرحوم کی کتاب "ہندوستان کے اسلامی مدارس" کا نشان دیتا ہوں، آپ کو اس کتاب میں ہندوستان کے ہر علاقہ کے مدرسوں کی تعداد تفصیل اور خصوصیات کا پتہ چل سکتا ہے۔ میرے لئے اس وقت صرف ان چند اجمالی اشاروں کا کر دینا کافی ہے۔

جس طرح یہ صحیح نہیں ہے کہ مدرسوں کی مستقل عمارتوں کا ہندوستان میں رواج نہ تھا، اسی طرح یہ بھی غلط ہے، کہ عموماً یہاں کے طلبہ مسجد کی روٹیوں، یا خانگی گھروں ہی پر طالب العلمی کا کھانا پاتے تھے، مدرسوں میں باضابطہ اقامت خانوں کا رواج نہ تھا۔ مجھے اس سے انکار نہیں ہے کہ یہ بھی ہوتا تھا۔ مگر مدرسوں میں حکومت کی طرف سے اقامت خانے نہیں ہوتے تھے، مقصود صرف اس کی تغلیط ہے۔ دُور کیوں جائیے بیجاپور تو ہم سے بہت قریب ہے۔ اس کی مشہور تاریخ بستان السلاطین میں ہے کہ محمد عادل شاہ کے زمانہ میں جو اقامت خانہ بادشاہ کی طرف سے طلبہ کے لئے قائم تھا اس میں:۔

"شاگرداں را از سفرۂ اثار آش و نان بوقت صبح"
"برنج و مزعفر و بوقت شام نان گندم و کھچڑی"
"و تشہیر قیاس توان چندین ہزار یک ہوں با جواہر برائے"
"کتاب سرفرازی فرمودند"

میں خیال کرتا ہوں کہ دکن میں حکومتوں کی جانب سے مدارس میں جو اقامت خانے بنے ہوئے تھے سب ہی میں طلبہ کے لئے قریب قریب اسی قسم کا انتظام خود حکومت کی طرف سے کیا جاتا تھا۔ اور یہ تو ہندوستان کی صوبجاتی حکومتوں کی مثال تھی۔ مرکزی حکومت دلی میں ابتدا سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے اقامت خانوں کا

رواج تھا۔ فیروز تغلق کے عہد میں دلی کے مدرسہ کے اقامت خانہ کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہوئے:-

"ہر روز ہر طائفۂ مائدہ نعمت می کشند"

برنی نے لکھا ہے:-

"بندگان خدا مدرسۂ فیروز شاہی را اختیار کردہ راحتہا و آسائشہا می گیرند" صہ ۵۶۴ فیروز شاہی

فیروز شاہی عہد کا شاعر مطہر کروی ہے۔ اس نے مدرسہ فیروز شاہی کے مائدہ نعمت کی کچھ تفصیل بھی کی ہے۔ اس زمانہ میں دلی کے اقامت خانوں میں طلبہ کو کیا کچھ کھلایا جاتا تھا اس کا چونکہ تھوڑا بہت اس سے اندازہ ہوتا ہے اس لئے مطہر کے چند اشعار یہاں نقل کرتا ہوں۔ لکھتا ہے:-

ہمہ دراج و کبوتر بچہ و کبک و کلنگ
ماہی و مرغ مسمن برۂ کوہ و قتار
ناروان، نوشکر و لوز نوائح وردی
زعفران صندل و مشک ہمہ ہر گونہ فزار
قرص بریان و زلیبا و گر آرائش خان
خشت و لوزینہ تر و خشک بہر سو انبار
راست گوئی کہ بیاراست بہارے ز نعیم
صحنہا برگ صفت کاسہ درو نرگس وار
و آبدان ہمہ بر دست قدحہا جملہ
کردہ با شربت حماض شراب آنار
چوں بہ پرداخت زمان محفل از شرب و نوش
سفرہ برداشتہ شد دست کشیدند اخیار

برگ واراں شدہ دردادنِ تنبول رواں

برگ وانہائے زر و سیم گرفتہ یک بار

بیڑہا چو گلِ صد برگ ہمہ غنچہ و گل

دوختہ آں گلِ صد برگ بیک سوزن خار

ہو سکتا ہے کہ مظہر کے اس بیان میں کچھ شاعری بھی ہو۔ لیکن شاعری کی بنیاد بھی بہر حال ماننا پڑے گا کہ واقعات ہی پر قائم ہے۔ اسی مظہر نے دوسری جگہ فیروز شاہ ہی کے متعلق لکھا ہے:۔

ہر جا کہ اہلِ دانش و اصحابِ زہد بود

ناں داد و دیر داد، درمہا نثار کرد

بہر حال غرض میری یہ ہے کہ بالکلیہ اس کا انکار بھی صحیح نہیں ہے کہ اس عہد کی تعلیم گاہوں میں اقامت خانوں کا نظم نہیں تھا۔

البتہ فرق اگر کچھ نظر آتا ہے تو وہی جس کا میکالے نے اپنی رپورٹ میں بھی بڑی حیرت سے تذکرہ کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں نے جہاں کہیں جس طریقہ سے بھی تعلیم کا نظم کیا، کہیں تعلیم کی تجارت ان کے سامنے نہیں رہی۔ اقامت خانوں اور ان کے خوانہائے نعمت کا اجمالی تذکرہ آپ سن چکے۔ آپ بھی جانتے ہیں اور دنیا جانتی ہے کہ ان میں لاجنگ اور بورڈنگ کا نظم قطعاً مفت تھا۔ مصارف خود حکومت ادا کرتی تھی۔ اور جہاں حکومت کی طرف سے نظم نہیں تھا، جیسا کہ مولانا غلام علی آزاد بلگرامی نے مآثر الکرام میں اپنے عہد اور اپنے سے سابق عہد کے تعلیمی حالات کا ان الفاظ میں تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"سلاطین و حکام وظائف و زمین و مدد معاش داشتہ اند و مساجد و مدارس و خانقاہہا بنا نہادہ و مدرساں عصر در ہر جا ابواب علم بر روئے

دانش بشر دہاں کشادہ"

طلبہ کے قیام و طعام کے نظم کے متعلق ارقام فرماتے ہیں :-

"صاحب توفیقاں ہر معمورہ طلبہ علم را نگاہ می دارند و خدمت ایں جماعت را سعادت عظمیٰ می دانند" ص ۲۲۲

اور یہہ واقعہ ہے کہ تقریباً ہزار سال تک اسلامی ممالک میں یہہ دستور سلفاً عن خلف مسلسل جاری رہا کہ طلبہ علم کے لئے ہر مسلمان کا گھر اُن کا گھر تھا اور ہر مسلمان کا باورچیخانہ علم کے بھوکوں اور پیاسوں کا باورچیخانہ تھا۔ جیسا کہ گذر چکا کہ علم کا نصب العین حالانکہ ان کے سامنے بھی تقریباً وہی تھا جواب ہے زیادہ سے زیادہ دینیات کی چند کتابوں کی تعلیم لازمی اب اس کو وجہ قرار دیجئے' یا کسی اور بات کو واقعہ یہی تھا کہ پڑھنے کا ارادہ بس صرف اتنی شرط تھی اس کے بعد جب تک طالب العلم پڑھتا رہے اس کے مصارف کی ذمہ دار عموماً خود حکومت ہوتی تھی۔ اور جہاں حکومت سے انتظام ممکن نہ ہو سکا تو پھر مسلمان جس طرح بھی ممکن ہوا اپنی ذمہ داری سمجھتے تھے کہ ان کے قیام و طعام کا نظم کر دیا جائے۔ اس عجیب و غریب کیفیت کا مسٹر میکالے کو جب ہندوستان پہنچنے کے بعد علم ہوا تو وہ ششدر ہو گئے کیونکہ اس ملک رواج کو دیکھ کر شروع شروع میں برطانوی حکومت نے بھی وظائف کی شکل میں طلبہ کی اس اعانتی مد کو باقی رکھا تھا۔ بہر حال وہ لکھتے ہیں:-

"طلبہ کا اس طرح وظائف لے کر پڑھنا یہہ دیکھ کر میں حیران ہو گیا۔ ہندوستان میں یہہ دستور ہی نہیں ہے کہ طالب العلم اپنے خرچ سے تعلیم حاصل کریں"

جب پڑھنے والے اس زمانہ میں بھی ان ہی اغراض و مقاصد کے لئے پڑھتے تھے جن کے لئے آج پڑھا جاتا ہے۔ اور پڑھنے کے بعد اس زمانہ میں بھی

ان ہی مقاصد کو حاصل کرتے تھے جو آج حاصل کرتے ہیں۔ یعنی وہی اپنی اپنی صلاحیتوں کے مطابق حکومت کی ملازمت، تو ایسی صورت میں یہہ بات جس درجہ بھی حیرت افزا ہو کم ہے۔

اور کچھ پڑھنے والوں ہی کا یہہ عجیب حال نہ تھا، پڑھانے والوں کی کیفیت اس سے کم عجیب تر نہ تھی، میرا مطلب یہہ ہے کہ ایک طبقہ مدرسین و معلّمین کا تو وہ تھا جو حکومت سے یا دوسرے ذرائع سے پڑھانے کا معاوضہ پاتے تھے لیکن دوسری طرف یہہ عجیب تماشا تھا کہ حکومت کے بڑے بڑے عہدہ دار انتہا یہ ہے کہ وزارتِ عظمیٰ اور مدار المہامی کے فرائض انجام دینے والے بھی درس و تدریس کا شغل جاری کئے ہوئے تھے۔ حضرت سلطان جی نظام الدین اولیاؒ نے اپنی طالب العلمی کا زیادہ زمانہ جس کی تعلیم میں گزارا یہہ شمس الملک مستوفی الممالک ہندوستان تھے جن کا تفصیلی تذکرہ میں نے اپنی کتاب میں کیا ہے۔ اکبری دربار کے ملا فتح اللہ شیرازی جو راجہ ٹوڈرمل کے ساتھ شریک مدار المہام کے عہدہ پر سرفراز تھے اور ہندوستانی مالیات کی تنظیم میں مُلّا نے کافی ترمیمیں بادشاہ کے سامنے گذرانیں جو منظور ہوئیں۔ ایک طرف ان ہی عضد الدولہ ملا فتح اللہ کا یہہ حال تھا کہ انہوں نے ایسی بندوق ایجاد کی تھی جس سے بہ یک گردش گیارہ فائر ہوتے تھے، جوڑیوں والی توپ یعنی ہر ہر پرزہ جس کا الگ الگ ہو جاتا تھا! اور اِسلئے بآسانی پہاڑ کی جتنی بلندی تک پہنچانا منظور ہوتا توپ چڑھادی جاتی تھی اور منٹوں میں پھر ہر جوڑی اور پرزہ کو جوڑ کر توپ بنالی جاتی تھی۔ اور بھی ملا صاحب کی عجیب و غریب نئی نئی ایجادوں کا مورّخین نے تذکرہ کیا ہے۔ بہرحال اتنے بلند منصب پر پہونچنے کے بعد بھی ان کے تعلیمی و تدریسی ذوق کا یہ حال تھا کہ بڑی بڑی کتابوں کے پڑھنے والے طلبہ ہی نہیں بلکہ بقول ملا عبدالقادر بدادنی۔

"بہ تعلیم اطفال امرا مقید بود و ہر روز بمنازل مقرباں رفتہ امرا زادہائے دیگر ہفت و ہشت سالہ بلکہ خورد تر آں را معلم صبیانی می کرد و تعلیم نقطہ و خط و دوائر بلکہ ابجد ہم می داد۔"

اور یہ نہ خیال کیجئے کہ ملا فتح اللہ کو صرف معلم الصبیانی ہی کا شوق تھا۔ تفصیل کا تو موقع نہیں ہے لیکن میں نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے کہ ہندوستان کا درس نظامیہ اور اس نصاب کے خصوصیات میں بہت زیادہ دخل خود ملا فتح اللہ اور ان کے شاگردوں کے سلسلہ کو ہے۔

اور سچ تو یہ ہے کہ جس ملک کے متعلق ہم تاریخوں میں پڑھتے ہیں کہ یہاں کے سلاطین اور مالکان افسر و دیہیم بھی مہمات سلطنت کی سرانجامی کے ساتھ ساتھ درس و تدریس کا بھی باضابطہ کام کرتے تھے۔ مثلاً دکن ہی کے مشہور بادشاہ فیروز شاہ بہمنی کے متعلق عام تاریخوں میں لکھا ہے:۔

"در ہفتہ دو شنبہ و چہار شنبہ درس می گفت۔"

یعنی بالالتزام یہ بادشاہ مختلف علوم و فنون کی کتابیں ہفتہ کے ان مقررہ دنوں میں پڑھایا کرتا تھا۔ اس کے تدریسی فنون میں جیسا کہ مولنا آزاد نے لکھا ہے:۔

"زاہدی شرح تذکرہ در ہئیت و اقلیدس در ہندسہ را درس می داد"

یعنی ریاضیات کے فنوں سے اس کو خاص دلچسپی تھی اور اسی ذوق کی بنیاد پر اس کا ارادہ تھا کہ جیسے مراغہ اور مختلف مقامات میں مسلمان بادشاہوں نے رصد خانے قائم کئے تھے "در دولت آباد رصد بندد" لیکن افسوس بعض مواقع نے اس کے ارمان کو پورا ہونے نہ دیا۔ تدریس کے اس شغل کا فیروز کتنا ملتزم تھا اس کا اندازہ آپ کو اس سے ہو سکتا ہے کہ فرشتہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ کسی وجہ سے اگر دن کو سبق نہیں پڑھا سکتا تھا تو رات کو طلبہ کو بلاتا، لیکن سبق ناغہ نہیں کرتا۔ اسی کا نتیجہ یہ تھا کہ اس زمانہ کے

حکام خصوصاً کشوری (سول) عہدہ داروں میں شائد ہی کوئی ہوتا تھا جو اپنے پاس ایک دو سبق نہ رکھتا ہو۔ انتہا یہ ہے کہ "علم کے تجارتی دور" میں بھی جب تک برطانوی ہند میں صدر اعلیٰ صدر الصدوری قضاء افتاء کے محکموں میں مولویوں کے تقرر کا طریقہ باقی تھا، اس وقت تک بھی انگریزی سرکار دولت مدار کے ان ملازموں نے درس و تدریس کے طریقہ کو چھوڑا نہیں تھا۔ اس وقت تک ہندوستان میں پرانی تعلیم کے جتنے مکاتب درس ہیں، ان میں خیر آبادی سلسلہ کے سارے اکابر مثلاً مولانا فضل امام خیر آبادی مصنف مرقاۃ و آمدن نامہ جو دلی میں صدر الصدور تھے اسی طرح ان کے صاحبزادے مولانا فضل حق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ مفتی آزردہ اور ازیں قبیل بیسیوں علماء اس زمانہ کے اسی طریقہ کے پابند تھے۔ خود اس فقیر کی تعلیم کا زیادہ حصہ جن قدموں میں بسر ہوا ہے، یعنی مولانا سید برکات احمد ٹونکی رحمۃ اللہ علیہ جو اسی خیر آبادی خاندان کے آخری چراغ سحری تھے۔ باوجودیکہ وہ نواب ٹونک کے طبیب خاص تھے، اور اچھی معقول تنخواہ علاوہ جاگیر کے ریاست سے ان کو ملی ہوئی تھی۔ لیکن یہ میری چشم دید گواہی برسوں کی ہے۔ کہ صبح آٹھ بجے سے یعنی نواب صاحب کی ڈیوڑھی سے واپس ہونے کے بعد مغرب تک ان کی تدریس کا بازار گرم رہتا تھا۔ بیچ میں بارہ بجے کے بعد دو ڈھائی تک کھانے، نماز اور کچھ آرام کے لئے اٹھتے تھے۔ اور اس مفت تعلیم دینے کے ساتھ ساتھ آپ کو سنکر حیرت ہوگی کہ مسلسل جب تک مولانا مرحوم بقید حیات رہے ان کے گھر سے بیس پچیس طلبہ کو کھانا ملتا رہا۔ بغیر کسی اجرو معاوضہ کے پڑھانا بھی بلکہ اپنی طرف سے انکو کھلانا پلانا بھی۔ واقعہ تو یہ ہے کہ جس ملک میں تعلیم کا یہ رنگ ہو، بیچارے میکالے کو وہاں پہونچکر اگر حیرت نہ ہوتی تو اور کیا ہوتی اور یہ کوئی ایک دو نادر مثالیں نہ تھیں۔ بلا مبالغہ عرض کرتا ہوں کہ ہر شہر بلکہ ہر قصبہ کا اس زمانہ میں یہی حال تھا۔ مولانا آزاد بلگرامی نے صرف پورب اور اس کے قصبات کا

تذکرہ فرماتے ہوئے مآثر الکرام میں لکھا ہے:۔

"بہ فاصلہ پنج کردہ نہایت دہ کردہ تخمیناً آبادی شرفاؤ نجبا ست"۔

اس کے بعد انہوں نے ان مدرسین کا تذکرہ کرنے کے بعد جو حکومت سے وظائف و مدد معاش پاتے تھے، دوسرے خوشحال باشندوں کا ذکر کرکے ارقام فرمایا ہے:۔

"طلبہ خیل خیل از شہرے بہ شہرے می روند و ہر جا موافقت دست دہد بہ تحصیل علم مشغول می شوند"۔

صاحب گلزار آصفیہ نے ناصر الدولہ بہادر مرحوم کے عہد حیدرآباد کا ذکر کرکے لکھا ہے کہ سَو سے اوپر یہاں ایسے علماء اس وقت پائے جاتے ہیں جو حکومت سے اس لئے درخور قابلیت معقول تنخواہیں پاتے ہیں تاکہ پڑھنے والوں کو تعلیم دیں۔ میں نے جس وقت گلزار آصفیہ میں یہ واقعہ پڑھا تو خیال گزرا کہ جب حیدرآباد میں سَو سے اوپر تو سرکار کے موظف مدرسین تھے اور ظاہر ہے کہ اس زمانہ کے دستور کے لحاظ سے دوسرے سرکاری حکام بھی عموماً پڑھنے پڑھانے کا کام کرتے تھے، خیال گزرا کہ جس وقت حیدرآباد کو تعلیمی حالت کے لحاظ سے سمجھا جاتا ہے کہ پستی میں تھا، وہ کس دَور سے گذر چکا ہے۔ گلزار آصفیہ میں بھی ان چند علماء کا ذکر ہے جو حکومت میں دوسرے خدمات پر مامور تھے۔ لیکن باوجود اس کے پڑھانے کا شغل بھی جاری تھا۔ مثلاً سیرۃ نبویہ کے عربی زبان میں مصنف مولانا کرامت علی صاحب جن کی ضخیم کتاب کی کم از کم میرے نزدیک سیرت کے باب میں مشکل ہی سے نظیر پیش ہو سکتی ہے۔ اور بھی اسی قسم کے بزرگوں کا تذکرہ آپ اس کتاب میں پڑھیے۔

بہرحال مجموعی طور پر مسلمانوں نے اپنے عہد میں تعلیم کا ایسا انتظام قائم کردیا تھا کہ غریب سے غریب آدمی کے لئے بھی اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم کے امکانات اور تعلیم کے بعد ہر قسم کی ترقیوں کے دروازے کھلے ہوئے تھے۔ اب دنیا ہی انصاف کر سکتی ہے کہ جس دَور میں پڑھنے والے

لڑکوں کے ماں باپ کا دل دیگر مصارف۔ کے بوجھ سے چور ہے۔ بسا اوقات بچوں کو پڑھانے کے لئے ماؤں کو زیور بیچنے پڑتے ہیں، باپ کو مقروض ہونا پڑتا ہے۔ یہہ سراہنے کا مستحق ہے یا وہ دور جس میں ماں باپ صرف پیدا کر دینے کے ذمہ دار تھے۔ باقی بچوں کے پڑھانے لکھانے اور ان پڑھنے والے لڑکوں کے کھلانے پلانے کی ذمہ دار حکومت اور خدا کی عام مخلوق تھی۔ آپ چاہے مسجد کے ملاؤں اور خیرات۔ کی روٹیاں توڑنے والوں کے نام سے ان کو یاد کیجئے یا جی چاہے تو جو اصل واقعہ ہے اس کو سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ کہا جاتا ہے کہ اس طریقہ سے مفت تعلیم پانے کا اثر طلبہ کے کردار پر پڑتا تھا۔ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد بھی ان کی نظر میں بلندی نہیں پیدا ہوتی تھی۔ نظر کی بلندی کا کیا مطلب ہے؟ ہم لوگ جو اسی طریقۂ تعلیم کے پڑھے ہوئے ہیں، شائد اس کے سمجھنے سے بھی معذور ہوں۔ لیکن اس موقعہ پر ایک واقعہ کا تذکرہ جو میری اسی کتاب سے ماخوذ ہے بے محل نہ ہوگا۔

مولانا آزاد بلگرامی نے مآثر الکرام میں بلگرام کے ایک محدث میر مبارک کا تذکرہ کیا ہے۔ لکھا ہے کہ طالب العلمی کا زمانہ جیسا کہ اس زمانہ کا دستور تھا ملا مبارک نے دلی میں اپنے استاد مولانا نور الحق کی حویلی کے یک حجرہ میں گذارا تھا۔ پڑھنے کے بعد بلگرام تشریف لائے اور درس حدیث کا حلقہ قائم کیا۔ مولانا آزاد کے استاد میر طفیل محمد بلگرامی نے بھی ملا مبارک سے پڑھا تھا۔ یہہ قصہ میر طفیل محمد ہی کی زبانی مولانا آزاد نے نقل کیا ہے کہ ایک دن ملا مبارک وضو کے لئے جو اٹھے تو چکرا کر زمین پر گر پڑے۔ میر طفیل محمد نے آگے بڑھکر استاد کو اٹھایا اور پوچھنا شروع کیا کہ حضرت کیا صورت پیش آئی۔ جب بہت مصر ہوئے تب ملا مبارک کہے کہ چند وقت گزر چکے ہیں اور میں فاقے سے ہوں۔ اسی کا اثر ہے۔ یہہ سنتا تھا کہ میر طفیل محمد کے رونگٹے کھڑے ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ میں سیدھا گھر پہونچا اور ملا صاحب کو جو غذا مرغوب تھی،

پکوا کر خود ہی ساتھ لئے حاضر ہوا اور پیش کیا جنہیں خیرات کی روٹیوں کے توڑنے والوں کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، سُنیئے وہ اس کھانے کو دیکھ کر باوجود فاقہ کے کیا کہتے ہیں۔ مولانا آزاد نے لکھا ہے کہ میر مبارک نے کہا کہ بھائی تمہاری اس سعادتمندی کا شکریہ، خدا تمہیں خوش رکھے۔ لیکن میاں گو شرعاً میرے لئے اس کھانے کا کھانا جائز ہے لیکن جس مسلک کو میں نے اختیار کر لیا ہے اس میں ایسی چیز جس کی طرف دل نے لَو لگائی ہو، حرام ہو جاتی ہے۔ تم جب اس حال میں مجھے دیکھ کر روانہ ہوئے قدرتاً خیال ہوا کہ تم کھانے کے نظم کے لئے روانہ ہوئے میری لَو ادھر لگ گئی ایسی صورت میں اپنے اصُول کے لحاظ سے یہ کھانا میرے لئے جائز نہ ہوگا۔ مولانا آزاد فرماتے ہیں کہ میر طفیل محمد نے یہہ سُننے کے ساتھ ہی ملّا صاحب کے سامنے سے کھانا اٹھالیا۔ اور لے کر واپس چلے، سامنے ایک دیوار تھی اُس کے پیچھے چند منٹ کیلئے چھپے کھڑے رہے اور پھر پلٹ کر ملّا صاحب کے سامنے آئے۔ کھانا رکھ کر بولے :-

"کہیئے اب تو یہ طعام اشراف نہیں ہے آخر میں جب کھانا لیکر واپس ہوا تو آپ کی اُمید اس کھانے سے منقطع نہ ہو چکی تھی؟"

ملّا صاحب ہنسے اور بولے منقطع تو ہو چکی تھی۔ میر صاحب نے عرض کیا تو اب کھانے میں کیا مضائقہ ہے۔ ملّا صاحب نے میر صاحب کی اس ذہانت کی داد دی اور خوشی سے پھر اُسی کھانے کو نوش جاں فرمایا۔

میری غرض اس قصہ کے نقل کرنے سے یہہ تھا کہ جن لوگوں پر پستی نظر کا الزام اس لئے لگایا جاتا ہے کہ طالب العلمی کے زمانہ میں مُفت خواری کے وہ عادی ہو جاتے ہیں ان ہی کے متعلق آپکو کچھ اس تربیت کا بھی اندازہ ہو جو اس تعلیم کے تحت طلبہ کی کیجاتی تھی۔ ان ہی مُلا مبارک کے حال میں مولانا آزاد نے یہہ بھی لکھا ہے کہ عالمگیری امرا میں سے ایک امیر جو اودھ کا گورنر بھی تھا، ملا صاحب کا معتقد ہو گیا تھا اور ان کے ساتھ

مختلف ذرائع سے سلوک کرتا تھا، لیکن ملا صاحب کا حال یہ تھا کہ یہی امیر ایک دفعہ ایسے لباس میں ملا صاحب کے سامنے آیا جو شرعاً درست نہ تھا۔ دیکھنے کے ساتھ ہی ملا صاحب نے امیر کو ٹوکا۔ امیر پر آپ کا اتنا اثر تھا کہ اسی وقت قینچی منگوا کر اپنے لباس کو ملا صاحب کے منشار کے مطابق کر دیا۔ ان ہی ملا مبارک پر جب فتوحات کا دروازہ کھلا اور بلگرام میں انہوں نے اپنی ایک مستقل گڑھی ہی تعمیر کی تھی، جس میں سکونتی مکانوں کے علاوہ ان کی ایک خوبصورت مسجد بھی تھی۔ مولنا آزاد نے اس کی صفائی اور پاکیزگی کا تذکرہ کرتے ہوئے ارقام فرمایا ہے:۔

"نشست گاہ خاص وپیش مسجد چناں مصفا و پاکیزہ می داشت کہ نمونۂ صاف دلاں و دیدۂ پاک بیناں باید گفت۔ گویا راقم الحروف ایں بیت را از زبانِ میر (مبارک) گفتہ ہے

حباب خوش نشم می زہم بو ضع صفا
نہ آب صرف بنا کردہ اند منزل من"

اور اس جز کا ذکر میں نے اس لئے کیا تا کہ "پستی نظر" کی تہمت جوڑنے والوں کو ہر پہلو سے اپنی اس تہمت پر نظر ثانی کا موقع مل جائے۔ بشرطیکہ وہ نظر ثانی کے لئے آمادہ ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ ملا مبارک کی مثال ایک شخصی مثال ہے لیکن اس مختصر سے مقالہ میں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے۔ میں نے جس نقطۂ نظر کو آپ کے سامنے پیش کیا ہے تھوڑی دیر کے لئے اس کو پیش نظر رکھ کر اسلامی تاریخ کا مطالعہ کیجئے۔ ورق ورق صفحہ صفحہ انشاء اللہ ایسی بے شمار مثالوں سے معمور نظر آئے گا، جن میں ان پست تعلیمی زندگیوں سے عظیم تر بلند زندگیاں مسلسل اسی سرزمین ہند میں پیدا ہوتی رہی ہیں۔ اور اب میں اپنی اس بحث کو اس نقطہ پر ختم کر کے تھوڑی بہت گفتگو اس کتابی کاروبار پر کرنا چاہتا ہوں، جس کا تعلق ہمارے اس قدیم تعلیمی نظام سے تھا۔

مسلمانوں سے پہلے ہندوستان میں لکھنے پڑھنے کے ساز و سامان کی کیا کیفیت تھی تفصیلی طور پر مجھے اس کا علم نہیں ہے لیکن ابوالفضل نے آئینِ اکبری میں جو یہ لکھا ہے کہ ہندوستان میں :-

"پیشتر بر برگِ تاڑ و توز بفولادی قلم بر نوشتہ و امروز بر کاغذ"

تو اس لفظ امروز سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں سے پہلے کاغذ کا غالباً رواج نہ تھا۔ بیجانگر میں نویں صدی ہجری کے درمیان ہرات سے جو سفارت آئی تھی، اور واپسی پر اس نے اپنا سفرنامہ شاہی دربار میں پیش کیا تھا، روضۃ الصفا میں اسی سے یہ عبارت نقل کی ہے کہ :-

"کتابت ایشاں بر دو نوع ست۔ یکے بہ قلمِ آہن کہ بر برگِ جوزِ ہندی کہ دو گز طول باشد بنگارند، و ایں نوع کتابت کم بقا باشد و دیگر بر جنسِ سیاہ سنگ نرم کہ آں را بساں قلم تراشند چیزہا نویسند از آں سنگ رنگ سفیدی بریں جنسِ سیاہ پدید آید و ایں کتابت دیر پاباند۔"

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دکن میں اسلامی حکومتیں جب قائم ہو چکی تھیں اس وقت تک بھی بیجانگر میں وہی برگِ جوزِ ہندی یا تاڑ کے پتوں ہی پر لکھنے کا رواج تھا۔ ورنہ ظاہر ہے کہ سفراء ان ہی دو صورتوں میں لکھنے کو منحصر کیوں کرتے ضمناً ایک بات اور بھی عرض کرنی ہے کہ مذکورہ بالا عبارت میں جس دوسری چیز کا ذکر کیا گیا ہے کچھ میری سمجھ میں نہ آیا، آخری الفاظ کہ کتابت کا یہ طریقہ دیرپا ہے اگر یہ نہ ہوتے تو بآسانی سمجھا جا سکتا تھا کہ شاید سلیٹ اور پنسل کی کتابت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اور اس عام غلطی کا اس سے ازالہ ہو جاتا کہ سلیٹ پر لکھنے کا طریقہ ہندوستان میں یورپ سے آیا ہے۔ کیونکہ اس میں نرم سیاہ پتھر استعمال کئے جاتے تھے۔

اور اسی میں سیاہ پتھروں سے سفید حروف نکل آتے ہیں۔ مگر کیا کیجئے کہ " ایں کتابت دیرپا بماند" سے اس توجیہ کی تردید ہو جاتی ہے شبہ ہوتا ہے کہ خود ان سفیروں کو اجنبی ہونے کی وجہ سے کچھ مغالطہ ہوا اور پتھر کی وجہ سے انہوں نے قیاس کر لیا کہ یہ نقش فی الحجر ہے تو سریع الزوال کیسے ہو سکتا ہے یا ممکن ہے کہ کتابت میں بات الٹ گئی ہو یعنی پہلی شکل تاڑ کے پتوں والی کو چاہیئے تھا کہ دیرپا لکھا جاتا اور آخر الذکر سنگ سیاہ کی کتابت کو "کم بقا" قرار دیا جاتا، لیکن یا عبارت میں تقدم و تاخر ہو گیا یا واللہ عالم کوئی اور بات ہو گی جسے میں سمجھ نہ سکا۔

بہرحال میں کہنا یہ چاہتا تھا کہ جہاں تک مذکورہ بالا حوالوں سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوستان میں کاغذ کا رواج عہد اسلامی سے پہلے نہ تھا، کم از کم کاغذ سازی کا رواج تو قطعاً نہ تھا۔ اس فن کو تو یقیناً مسلمان ہی ہندوستان میں لائے۔

مسلمانوں نے اپنے زمانے میں مختلف مقامات پر کاغذ سازی کے کارخانے جاری کئے۔ جونپور کی تاریخ چراغ نور میں لکھا ہے کہ شہر جونپور کے قریب ظفرآباد نامی جو آبادی اب تقریباً کھنڈر کی شکل میں موجود ہے اس میں سو کارخانے کاغذ بنانے کے جاری تھے۔ کالپی میں بہار میں اروَل میں کشمیر میں مختلف نوعیتوں کے کاغذ بنتے تھے۔ خصوصاً بہار اور اروَل میں جو اسی کا اب ایک قصبہ ہے۔ ابوالفضل نے بہار کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ " کاغذ خوب می سازند" میراں خرمن نے بھی اروَل بہار کے متعلق لکھا ہے :-

" و کاغذ در موضع اروَل و بہار خوب بہم می رسند "۔

مولوی مقبول احمد صمدانی نے " حیاتِ جلیل " کے تعلیقات میں سرکار برطانیہ کے گزیٹیر سے یہ عبارت نقل کی ہے :-

" ۱۸۳۰ء تک انگریزی کتابیں پٹنہ (بہار) کے کاغذ پر چھاپی جاتی تھیں " صد ۱۴۹

کشمیر تو بہترین ریشمین کاغذوں میں اپنی آپ نظیر تھا۔ بداونی نے ایک موقعہ پر کشمیری کاغذ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ :-

"نقوش آں از کاغذ شستن چناں می رود کہ ہیچ اثرے از سیاہی نماند" صفحہ ۱۴۴ ج ۳

اور کسی کاغذ کی ہر لحاظ سے یہہ بہترین توصیف ہوسکتی ہے۔ کشمیری کاغذوں پر لکھے ہوئے قرآن مجید اُب بھی نظر آتے ہیں۔ ان سے اس خوبی' استواری' پاکیزگی کا پتہ چلتا ہے اسی کے مقابلہ میں کاپی کے کاغذ کی خاص تعریف یہہ تھی کہ حروف تو حروف مولٰنا آزاد نے ماثر الکرام میں لکھا ہے :-

" کاغذِ کاپی در آب زود متلاشی می گردد" صفحہ ۹۸ ماثر

جونپور کی اسی تاریخ میں ظفر آباد کے کاغذیوں کے بچے کھچے بقیۃ السلف افراد سے پوچھہ کر ہندوستان میں بننے والے کاغذوں کے اقسام کے لحاظ سے حسب ذیل اسمار لکھے ہیں :-

(۱) ارولی (غالباً ارول بہار کے کاغذ کا نام تھا) (۲) نصیری۔ (۳) ہیرانندی (۴) راسی (۵) موٹھا (۶) تینگی (۷) چوکوٹھا (۸) سلّم۔

اِسی کتاب میں ان ہی کاغذیوں کا یہہ بیان بھی درج کیا ہے کہ :-

" ٹاٹ اور نار کو سڑا کر اس کو کوٹ کر سجی کا کھار دیکر پانی میں صاف کر کے یہہ کاغذ بناتے تھے"

کتابوں سے یہہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ باوجود اتنے کارخانوں کے پھر بھی کاغذ کی مانگ ہندوستان میں مسلمانوں کے عہد میں اتنی بڑہی ہوئی تھی کہ باہر سے بھی اس ملک میں کاغذ درآمد ہوتا تھا۔

کتاب "اِسلامی مدارس" جس کا پہلے ذکر آچکا ہے اس میں شارل کی کتاب سے

یہہ عبارت نقل کی ہے کہ :۔

"قطب شاہوں کے عہد میں جنوبی ہند کے لڑکے زکل سے یعنی بروکے قلم سے چینی کاغذ پر لکھتے ہیں"

جس کے معنی یہی ہوئے کہ بیجا نگر میں جب تاڑ کے پتوں ہی کی کتابت پر قناعت کی جا رہی تھی، دکن کے اسلامی علاقوں میں دفاتر سرکاری، اور تصنیف و تالیف وغیرہ کے بڑے کاموں ہی کے لئے نہیں بلکہ مدرسوں کے بچوں کو بھی کاغذ ہی پر لکھنے کی مشق کرائی جاتی تھی۔

دکن کے مختلف شہروں خصوصاً اورنگ آباد، کریم نگر میں اب بھی پرانے کاغذیوں کی نسلیں پائی جاتی ہیں، جو اپنے کام سے اب بھی واقف ہیں، جیسا کہ حال کی ہمت افزائیوں کے بعد اپنے پوشیدہ ہنر کا ثبوت انہوں نے پیش کیا ہے۔ باوجود اس کے چینی کاغذ پر یہاں کے لڑکوں کا لکھنا آکیا یا تو یہی وجہ ہے کہ ملکی پیداوار طلب کی تکمیل نہیں کر سکتی تھی یا بچوں کے لئے کوئی معمولی قسم کا کاغذ چین کا استعمال ہوتا تھا۔ یا ہو سکتا ہے کہ دکن میں کاغذ سازی کا رواج سلطنت آصفیہ کی یادگار ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

خلاصہ یہہ ہے کہ کتابی کاروبار میں سب سے زیادہ اہم مسئلہ جو کاغذ کا تھا اسلامی عہد میں ہندوستان کے لئے کوئی بڑا سوال نہ تھا۔ خود ملک میں بھی کاغذ بکثرت بنتے تھے اور باہر سے بھی منگوایا جاتا تھا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ مغلوں ہی کے عہد میں نہیں، غلاموں اور تغلقوں ہی کے زمانہ میں سفید کاغذ کی مجلد بیاضوں کا جنھیں موجودہ زمانہ میں اسکولی طلبہ استعمال کرتے ہیں، ملک میں عام طور پر رواج تھا جس کا ثبوت میں نے اپنی کتاب میں دیا ہے۔ کاغذ کے باب میں میری گفتگو ذرا طویل ہو گئی۔ اس لئے اب طوالت کو ترک کر کے دوسرے مسائل کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

میرا مطلب یہہ ہے کہ عموماً کچھ ایسا خیال کر لیا گیا ہے کہ اس زمانہ میں کتابیں بہت گراں ہوتی تھیں۔ اور عہد طباعت نے ان کی قیمت گھٹا دی ہے۔ چاہیئے تو یہی تھا لیکن پچھلے زمانہ ہی میں نہیں، حضرت سلطان جی نظام الدین اولیا کے حوالہ سے فوائد الفواد میں حضرت ہی کا بیان درج ہے کہ:-

"یک تنکہ را مصحف خرید" صلا

تنکہ اس زمانہ کا عام سکہ تھا۔ اور روپیہ کا قائم مقام تھا۔ ممکن ہے کہ حساب سے کچھ کمی بیشی ہو۔ ایک تنکہ میں پورا قرآن دلی کے بازاروں میں حضرت والا کے زمانہ میں مل جاتا تھا۔ اس کا تو پتہ چلتا ہے۔ اس کی وجہ ایک تو وہی کاغذ کی فراوانی تھی۔ اور دوسری وجہ کتابت کی اُجرت کی کمی۔ سلطان جی کے خلفاء میں مولانا فخر الدین مروزی ایک بزرگ ہیں ان کے تذکرہ میں شیخ محدث نے نقل فرمایا ہے کہ "کتابتِ قرآن ہی اُن کی وجہ معاش تھی"۔ طریقہ حضرت کا یہ تھا کہ لکھنے کے بعد لوگوں سے پوچھتے کہ فی جز بازار میں اس کا کیا ہدیہ ہو سکتا ہے۔ شیخ نے لکھا ہے کہ عام نرخ جو بازار کا تھا وہ لوگ بیان کرتے۔ یہہ عام نرخ کیا تھا:-

"شش گانی جزوے"

مگر اس کے جواب میں وہ فرماتے۔

"من چہار جیتل بستانم زیادہ نستانم"

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ "شش گانی" سے چھ جیتل مراد ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے چار جیتل ہی طے کر لیا تھا۔ اس لئے بازار میں چھ جیتل فی جزو بھی کتابت کا بھاؤ ہوتا، جب بھی وہ چار ہی جیتل لیتے۔ جیسا کہ شیخ محدث کی آگے کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ:-

"اگر کسے برائے تبرک زیادہ از چہار جیتل کردے نستدے"

بہرحال اس سے معلوم ہوا کہ کتابت کا عام نرخ اس زمانہ میں چھ ۶ جیتل فی جزء تھا۔ یعنی سولہ ۱۶ صفحات چھ ۶ جیتل میں لکھے جاتے تھے۔ اور جیتل سب جانتے ہیں کہ تانبہ کا ایک سکہ تھا جس کی قیمت کم وبیش اس زمانہ کے ڈو پیسوں کے قریب قریب تھی۔ اب خود حساب کر لیجئے کہ اگر چھ جیتل کے ڈو ۲ آنے بھی ہوئے تو ڈو ۲ آنے کے پیسوں میں آٹھ ورق یعنی سولہ ۱۶ صفحات کی کتابت ہو جاتی تھی۔ کیا یہہ بہت زیادہ دام ہوا یہی وجہ تھی کہ پورا قرآن لوگوں کو ایک ایک تنکہ میں بھی مل جاتا تھا۔

ممکن ہے کہ اس زمانہ میں ایسی کتابت جس میں فی صفحہ ایک پیسہ بھی اجرت نہ پڑتی ہو، لوگوں کے لئے باعثِ تعجب ہو۔ لیکن اس زمانہ میں کاتب کو وراق اور نساخ بھی کہتے تھے۔ ہندوستان میں غالباً دوسرا لفظ زیادہ چلا ہوا تھا۔ فوائد الفواد میں نساخ حمید کا تذکرہ سلطان جی نے نساخ ہی کے لفظ سے کیا ہے۔ ہر اسلامی شہر میں وراقوں کا ایک خاص بازار ہوتا تھا جہاں وہ اپنی دوکانوں پر اس لئے بیٹھے ہوتے تھے کہ حسب فرمائش کتابیں نقل کر کے لوگوں کو دیا کریں بلکہ مختلف نادر کتابوں کا پتہ چلاتے رہتے تھے۔ اور خود ان کی نقلیں شائقین کے لئے بہم پہونچاتے تھے۔ یہی روزگار اس زمانہ میں سوسائٹی کے ایک بڑے طبقہ کا تھا۔ ہاں! تو میں کہہ یہہ رہا تھا کہ ان وراقوں نے کتابت اور زود نویسی کی جو مشق بہم پہونچائی تھی اور جتنے کم وقت میں یہہ زیادہ سے زیادہ مقدار میں لکھ لیا کرتے تھے ان کو دیکھتے ہوئے مجھے تو کم از کم ان کی قلیل ترین اجرت پر حیرت نہیں ہوتی شیخ محدث نے حصار کے ایک صاحب شیخ جنید حصاری کے ذکر میں لکھا ہے کہ:-

"در ۳ روز تمام قرآنِ مجید باعراب می نوشت" ص۲۸۵

خیال تو کیجئے قرآن کے تیس پارے اور وہ بھی باعراب یعنی زیر زبر پیش جزم تشدید وغیرہ لگا کر تین دن میں مکمل کر دینا' زود نویسی کی مہارت کی یہ کوئی معمولی مثال ہے۔

اور یہہ تو خیر شیخ کا ایک تاریخی بیان ہے۔ برہان پور کے مشہور محدث حضرت شیخ عبدالوہاب المتقی جو مکہ معظمہ میں ہجرت کر کے تشریف فرما تھے اگرچہ ہندوستان میں بھی آمد و رفت باقی تھی، شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے یہ استاد ہیں اس لئے ان کے متعلق شیخ کی گواہی چشم دید شہادت ہے۔ اور وہ یہہ ہے کہ:۔

"کتابے بود دوازدہ ہزار بیت"۔

یعنی بارہ[۱۲] ہزار بیت کی کتاب کو شیخ عبدالوہاب نے:۔

"در دوازدہ شب تمام کرد"۔

یعنی فی شب ایک ہزار بیت نقل کر لیتے تھے۔ خود شیخ محدث کے الفاظ یہہ ہیں:۔

"ہر شب ہزار بیت می نوشتند با کتابتہائے دیگر کہ در روز می کردند" صـ۲۶۹

اور یہہ کچھ نادر استثنائی مثالیں نہیں ہیں۔ مولٰنا آزاد نے بلگرام کے ایک بزرگ شاہ طیب کے متعلق لکھا ہے کہ:۔

"شرح ملا جامی را در یک ہفتہ من اولہ الی آخرہ نوشت" صـ۵۳ ماثر

ان ہی کے متعلق یہہ بھی لکھا ہے کہ بہجۃ المحافل جو سیرت نبویہ کی ایک ضخیم عربی کتاب ہے:

"در بست و سہ روز کتابت کرد"۔

میں کہاں تک مثالیں دیتا جاؤں۔ اجمال میں غالباً اتنے نمونے کافی ہو سکتے ہیں۔ اور یہہ تو زود نویسی کا حال تھا۔ کثرت نویسی کی کیفیت سن کر تو آدمی دنگ رہ جاتا ہے۔ ملا مبارک ناگوری جو اپنے گوناگوں مشاغل سے ظاہر ہے کہ کتابت کی فرصت ہی کتنی پا سکتے ہوں گے لیکن ان کے حال میں لکھا ہے کہ:۔

"پانصد مجلد ضخیم بدست خود تحریر نمود" صـ۱۹۸

میر طیب جن کی زود نویسی کا حال گذر چکا مولٰنا آزاد نے ان ہی کے متعلق یہہ بھی لکھا ہے کہ:۔

"کتب خانۂ عظیمے از خطِ خوش بخطِ خود یادگار گذاشت۔"

ایک ایک آدمی کی انگلیاں ایک ایک کتب خانہ تیار کردیتی تھیں۔ اور وہ بھی کس شان سے۔ شیخ کمال بلگرام ہی کے ایک صاحب ہیں مولٰنا آزاد نے ان کے متعلق لکھا ہے:-

"کتب درسی از صرف و نحو و منطق و حکمت و معانی و بیان و فقہ و اصول و تفسیر وغیرہا مجموعہ بدستِ مبارک کتابت کرد و ہر یک کتاب را من اولہ الی اخرہ محشی ساخت بہ حیثیتے کہ متن محتاج شرح و شرح محتاج حاشیہ نباشد۔"

مولٰنا نے لکھا ہے کہ اس التزام کے ساتھ کمال یہ تھا کہ:-

"در تمام کتاب بہ نقطۂ غلط نتواں یافت۔" ماثر ص ۲۲۹

میں کہاں تک مثالیں نقل کرتا جاؤں۔ صرف ایک قصبۂ بلگرام میں آپ کو ایسی بیسیوں ہستیاں مل سکتی ہیں جن کے تذکرہ میں مولٰنا آزاد یہ ارقام فرماتے چلے گئے ہیں:-

"کتب بیرون از حصر و قید در کتابت آورد۔"

اور جب اسی ہندوستان میں ایک نہیں ایک سے زیادہ ایسے متعدد اہلِ قلم گذر چکے ہیں جن کی صرف کتابت نہیں بلکہ تصنیفوں کی تعداد سَو سے متجاوز ہے فیضی کے متعلق ماثر الامراء میں لکھا ہے کہ:-

"یکصد و یک کتاب تالیفِ شیخ ست۔" ص ۵۸۵

شیخ محدث نے مولٰنا شیخ علی المتقی صاحب کنز العمال کے متعلق لکھا ہے کہ:-

"تو الیف وے از صغیر و کبیر و عربی و فارسی از صد متجاوز ست۔"

اللہ اکبر صرف ایک کتاب کنز العمال جو حدیث کی انسائیکلوپیڈیا ہے صرف اسی کی تالیف و ترتیب کے لئے ایک عمر درکار ہے۔ مگر کنز العمال کے مصنف نے سَو سے اوپر کتابیں تصنیف کی ہیں۔ خود ہمارے شیخ عبد الحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق تذکرۂ علماء ہند میں لکھا ہے کہ "گویند کہ تصنیفاتش خرد و کلاں از صد متجاوز ست۔"

اور اسی کتاب میں علاوہ اس کے یہہ بھی لکھا ہے کہ:۔

"اشعارش بہ شمار ابیات تقریباً پنج لک می رسد ص ۱۰۹"

آج بھی ہندوستان میں خدا کے فضل سے اسی قدیم نظام تعلیم کا ایک نمونہ آپ میں موجود ہے۔ جس کی چھوٹی بڑی کتابوں کی تعداد ۱۹۱۹ء تک پانچ سو انیس (۵۱۹) تک پہنچ چکی تھی ۔ جن میں جلدوں کو الگ الگ کر کے نہیں گنا گیا ہے۔ اگرچہ یہہ بھی صحیح ہے کہ اس تعداد میں یک ورقی دو ورقی رسالے بھی ہیں۔ لیکن ان ہی میں بعض ایسی کتابیں بھی ہیں جو دس ہزار صفحات میں ختم ہوتی ہیں۔ میری مراد حضرت مولٰنا اشرف علی تھانوی سے ہے۔ ورزمانہ تست کے عیب اور دوسرے اسباب وجوہ سے مولٰنا کو کم از کم جدید طبقہ کے مسلمانوں نے کم پہچانا ہے۔ لیکن وہ پہچانے جائیں گے۔ اور یہہ ثابت ہوگا کہ اُردو زبان کا سب سے بڑا مصنف بیسویں صدی عیسوی کی ابتدا میں مولٰنا ہی تھے۔

مسلمانوں کا یہہ ذوق و شوق جن اسباب و موثرات کے تحت تھا اس کی تفصیل کیلئے تو دفتر درکار ہے لیکن سامنے اور قریب کی بات یہہ ہے کہ اس زمانہ کے امراء و سلاطین سب ہی علم کے اسی ذوق میں ڈوبے ہوئے تھے۔ مولٰنا آزاد نے بلگرام کے ایک امیر روح اللہ خاں کے متعلق جو محمد شاہی دربار کے امرا میں سے تھے اور پنجاب کے مختلف اضلاع جالندھر سیالکوٹ کے کلکٹر رہ چکے تھے، لکھا ہے:۔

"ہمیشہ صاحب نبل و علم و فیل زیست"

لیکن:۔

"در پایان عمر کہ سن شریفش از ہفتاد متجاوز بود، صحیح بخاری و مسلم را بدست خود کتابت کرد و محشی ساخت" ص ۲۸۸

خود مولٰنا کے اپنے نانا میر عبدالجلیل بلگرامی عالمگیری امرا میں تھے۔ اور مختلف جلیل مناصب پر سرفراز رہے۔ جس زمانہ میں بھکر (سندھ) میں وہ وقائع نگاری کی اہم ذمہ داری کے

عہدہ پر مامور تھے اور فرخ سیر کا عہد تھا۔ یہہ عجیب اتفاق پیش آیا کہ سندھ میں اولے برسے ان اولوں میں لوگوں کو شکر کی سی مٹھاس محسوس ہوئی۔ میر صاحب نے بھی چکھا واقعہ کی ان کو تصدیق کرنی پڑی۔ حسب معمول واقعات کے سلسلہ میں دربار شاہی تک اس عجیب واقعہ کا تذکرہ روانہ کیا۔ یہہ بات دلی میں استعجاب کی نظر سے دیکھی گئی۔ بلکہ مولٰنا پر اتہام لگایا گیا کہ فرخ سیر کی خوشامد میں یہہ لکھا ہے گویا اس کے عہد حکومت میں آسمان نے بتاشا باری کی، یہہ باور کرانا چاہتے ہیں۔ قصہ طویل ہے۔ اسی الزام پر اپنے عہدہ سے معزول کر دئے گئے۔ لیکن مولٰنا کے ذوق علمی کا حال سنیئے بخاری شریف کسی کاتب سے نقل کروائی تھی۔ نظر ثانی باقی تھی بھکر سے حسب فرمانِ شاہی روانہ ہونے کو تو روانہ ہو گئے لیکن نوشہرہ میں آکر حکم دیا کہ خیمہ خرگاہ باغ میں نصب کر دیا جائے اور بخاری کی تصحیح کا کام جب تک پورا نہ ہوگا، آگے ایک قدم نہ بڑھایا جائے۔ مولٰنا آزاد بھی ساتھ ہی لکھا ہے کہ خدم وحشم کے ساتھ اس طرح بیچ ٹاپو میں اتر جانے کی وجہ سے روزآنہ سینکڑوں روپے کے مصارف عائد ہوتے تھے لیکن میر صاحب پر بخاری کی تصحیح کا شوق اتنا غالب تھا کہ کسی چیز کی پرواہ کئے بغیر وہ اسی وقت نوشہرہ کے سواد سے روانہ ہوئے، جب بخاری کے ایک ایک لفظ کی تصحیح سے فراغت حاصل ہوئی اب ان کو یاد آیا کہ میں معزول کیا گیا ہوں۔ دلی آئے پیروی کی غلط فہمی کا ازالہ ہوا، پھر بحال ہو گئے۔

بیجاپور کے مشہور سلطان ابراہیم عادل شاہ کے تذکرہ میں زبیری نے بستان میں لکھا ہے کہ:-

"اگرچہ آن زماں خوشنویساں جمع آمدہ بودند لیکن بادشاہ بادشاہِ قلمہا بود، ثلث ونسخ ونستعلیق وغیرہ را بآں درجہ حسن ومتانت رسانیدہ بود کہ بہ خطِ خوش قلماں عصر قلم نسخ کشیدہ" ۔ ص ۲۷۵

اور ناصر الدین محمود، یا حضرت عالمگیر اورنگ زیب انار اللہ برہانہ کے متعلق تو سب ہی جانتے ہیں کہ اول الذکر کی گزر اوقات ہی قرآن نویسی پر تھی۔ اور ثانی الذکر منجملہ اور کاموں کے قرآن نویسی بھی کرتے تھے۔ اور بابر ظہیر الدین غفر اللہ لہٗ نے تو خاص قرآن نویسی کے لئے ایک مستقل خط ہی ایجاد کیا تھا جس کا نام "خطِ بابری" تھا۔ بداونی کا بیان ہے کہ:-

"خط بابری را بابر بادشاہ اختراع نمودہ مصحفے بآں نوشتہ بمکۂ معظمہ فرستادہ" ص۲۷۳ ج ۳

جس قوم کے فقیر و عالم و صوفی درویش بادشاہ امیر عوام و خواص سب اس رنگ میں ڈوبے ہوں، اس وقت جو کچھ بھی ہو رہا تھا اس پر تعجب نہ کرنا چاہیئے۔

آج اس کو کون باور کر سکتا ہے کہ کتابوں کا لکھنا، کتابت کے لئے ساز و سامان اسباب و ذرائع مہیا کرنا ان سب چیزوں کو مسلمانوں نے عبادت شمار کر لیا تھا۔ شیخ علی متقی کے متعلق محدث دہلوی لکھتے ہیں:-

"در دادن کتب و اسباب کتب و اعانت دریں باب بجد بود۔"

انتہا یہ ہے کہ:-

"بدست خود سیاہی راست می کردند و بطالب العلمان می دادند"

شیخ متقی کے مشہور شاگرد ملا احمد بن طاہر پٹن کے رہنے والے ان کے حال میں بھی لکھا ہے کہ اپنے استاد کے نقش قدم پر وہ بھی:-

"مداد برائے نسخہ نویساں علم حل می کرد بہ حدے کہ در وقت گفتنِ درس ہم بہ حل کردن مرکب مشغول می بود" مآثر الکرام ص۱۹۵

درس بھی جاری ہے اور روشنائی بھی اس لئے گھسٹ رہی ہے کہ نسخہ نویسانِ علم میں بانٹی جائے گی۔

ان پاک طبیعت عاشقوں کو کیا کیا سوجھی تھی۔ ان ہی شیخ متقی کے متعلق محدث دہلوی

نے لکھا ہے :-

"کتابہا از دیار عرب مفید و کمیاب بہم می رسید۔ نسخ متعددہ ازو
است کتاب فرمودہ بہر کس می دادند"۔

اور صرف یہی نہیں کہ نادر کتابیں لکھ لکھ کر دوسروں کو بانٹا کرتے تھے بلکہ سُنئے اور عبرت حاصل کیجئے کہ حضرت کا قیام کعبۃ الاسلام مکہ معظمہ اور قلب الایمان مدینہ منورہ میں عموماً رہتا تھا جہاں کے کتب خانوں میں ہر قسم کی کتابیں بھری ہوئی تھیں۔ ان کو یہ تدبیر خوب سوجھی کہ ان ہی نادر کتابوں کو نقل کر کر کے یا دوسروں سے یا بلا معاوضہ نقل کرا کرا کے :-

"بہ بلاد دیگر کہ آن کتاب آنجا وجود نہ داشت می فرستادند"۔

آپ سمجھ سکتے ہیں کہ مکہ و مدینہ جیسے مرکزی علمی مقام میں ہندوستان کا ایک عالم بیٹھ کر جب مشغلہ جاری کئے ہوئے تھا تو خود اس نے اپنے ملک میں کیا کتابیں نہ بھجوائی ہونگی۔ ان ہی کے دوسرے شاگرد شیخ عبدالوہاب المتقی جن کا پہلے بھی ذکر آچکا ہے کہ ایک ایک رات میں ایک ایک ہزار بیت نقل کر لیتے تھے ان کا ایک عجیب و غریب مشغلہ یہ بھی تھا کہ :-

"کتابے کہ نادرالوقوع کثیر النفع می بود کہ بسبب عدم تداول از حلیۂ صحت
عاطل گشتہ اصول نسخ آں را حتما امکن بہم رسانیدہ صورت تصحیح می دادند"[ص۲۱۷]

گویا آج عموماً یورپ میں ڈاکٹری کی ڈگریاں بھی جس کام کے صلہ میں عطا ہوتی ہیں یعنی پرانے مخطوطہ کو اڈٹ کرنا، اللہ کے بہت بندے بغیر کسی مزد اس کام کو یوں ہی انجام دیتے تھے۔ ڈھونڈ ڈھونڈ کر ان کتابوں کے صحیح نسخے مہیا کئے جاتے تھے۔ کس مپرسی کی وجہ سے جن کے عام نسخوں میں اغلاط بھر گئے تھے پھر صحیح اصول سے مقابلہ کر کے ان کو کتب خانوں میں رکھدیا جاتا تھا۔ یہ تھی جنون کی وہ شان جو تعلیم کے اس قدیم نظام نے پیدا کی تھی۔

اسی کا نتیجہ تھا کہ ہندوستان کی گلی گلی کوچہ کوچہ میں وراقوں کی دکانیں کھلی ہوئی تھیں۔

جس وقت جس کسی کو جس قسم کی کتابوں کی ضرورت ہوتی تھی ان ہی معمولی معاوضوں میں جن کا ذکر گزر چکا مہیا کر لیتا تھا۔ عرفیؔ کا نام تو خیر لوگ اب بھی جانتے ہیں لیکن ان ہی کا ہم عصر شاعر ثنائیؔ بھی گزرا ہے۔ اپنے زمانہ میں دونوں ایک دوسرے کے مدمقابل سمجھے جاتے تھے۔ لوگوں پر دونوں کے کلام کا عام اثر تھا۔ بداونیؔ نے ان دونوں کے دواوین کے تذکرہ میں لکھا ہے:۔

"ہیچ کوچہ و بازارے نیست کہ کتاب فروشاں دیوان ایں دو کس را (عرفی و ثنائی) در سر راہ گرفتہ نا ستیند و عراقیاں و ہندوستانیاں نیز بطور تبرک می خریدند"[۲۸۵]۔

غالباً نگاہوں میں وہ نقشہ ہندوستان کے شہروں اور قصبوں کا پھر گیا ہوگا جب ہر کوچہ و بازار میں کتب فروش کھڑے رہتے تھے اور کتابیں بیچا کرتے تھے۔

آج یہ سمجھا جاتا ہے کہ پریس نے علم کو عام کر دیا۔ یقیناً اس کا کون انکار کرسکتا ہے لیکن پھر بھی حال یہ ہے کہ اگر حکومت کسی کتاب کو ضائع کرانا چاہتی ہے تو ایک حکم سے ہمیشہ کے لئے دنیا سے اس کو ناپید کرا دیتی ہے۔ لیکن ملا عبدالقادر بداونی نے اکبری دربار کا کچا چٹھا اپنی تاریخ میں چپکے چپکے کھولا اور زندگی بھر جان کی طرح اسے چھپاتے رہے، ذرا سی بھنک نہ صرف ان کے لئے بلکہ پورے خاندان کی تباہی کے لئے کافی ہوسکتی تھی۔ ملا کی وفات کے بعد کتاب بازار میں آئی یہ جہانگیر کا عہد تھا۔ بادشاہ کو خبر ہوئی۔ قدرتاً برہم ہوا۔ اور حکم دیا کہ اس نسخہ کو ناپید کر دیا جائے۔ ملا کے لڑکے گرفتار ہو کر حاضر ہوئے۔ مگر بچاروں نے کمسنی کا عذر کیا کس نے اس کتاب کو شائع کیا اس کی عدم واقفیت سے ان کی تو جان بچ گئی لیکن مغل امپائر کی ساری قوت اس کتاب کے معدوم و مفقود کرنے میں خرچ ہوگئی لیکن آج بھی وہ ہمارے اور آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ اسی نظام وراقیت کا نتیجہ ہے چھپی ہوئی کتاب کو بآسانی جمع کرکے ختم کر دیا

جا سکتا ہے۔ لیکن قلم کی کتابت کو کون روک سکتا تھا۔ میں تو سمجھتا ہوں کہ اس زمانہ میں ایک حیثیت سے کتابوں کی اشاعت عہدِ پریس سے بھی زیادہ آسان تھی۔ آج تو ایک مصنّف جب تک کافی رقم جمع نہ کرلے یا کوئی تاجر یا حکومت رحم کھا کر اس کی محنت کے شائع کر لینے کا بیڑہ نہ اٹھائے کتاب شائع کیا' اس کا دوسرا نسخہ بھی نقل نہیں ہو سکتا۔ لیکن جس زمانہ میں پیسہ بلکہ پیسہ سے بھی کم فی صفحہ بآسانی کتابوں کی نقل کا عام رواج تھا، ہر شہر میں سینکڑوں کی تعداد میں وراق اسی فکر میں مارے مارے پھرتے تھے۔ آپ جس کتاب کے جتنے نسخے چاہتے معمولی سرمایہ سے مہیا کرا سکتے تھے۔ صاحبِ حیثیت لوگ تو وراقوں کو باضابطہ اسی نقل نویسی کے کام کے لئے نوکر رکھتے تھے۔ فیضیؔ کے پاس بیسیوں وراق ملازم تھے جو اس کی کتابوں کی نقل بھی کرتے تھے مطلّا اور مذہّب بھی کرتے تھے۔ مرنے کے بعد فیضی کے کتب خانے سے پانچ ہزار نسخے برآمد ہوئے۔ اور یہ ان کتابوں کے سوا تھے جو خود اسی کی کتابوں کے متعدد نسخوں کی شکل میں پائے جاتے تھے۔ لکھا ہے کہ چھٹنے چھٹانے کے بعد صرف نل ومن کی مثنوی کے ننوا نسخے نکلے تھے آج کون یقین کرسکتا ہے کہ شاہی خزانوں میں نہیں امرا کے کتب خانوں میں ہزارہا نسخے جمع ہوتے تھے۔ آج بھی قسطنطنیہ کے امیروں کے کتب خانے اس کی شہادت ادا کر سکتے ہیں۔ ہندوستان تو لٹ چکا ہے۔ ورنہ دلی اور آگرہ میں نہیں آپ ہی کے اسی دکن میں بیدر میں خواجہ جہان محمود گاواں کے کتب خانہ میں لکھا ہے کہ :-

"پینتیس ۳۵ ہزار کتابیں مختلف علوم وفنون کی نکلیں" بص حدیقۃ الاقالیم

اور اب سے

آئے عشاق گئے وعدۂ فردا لے کر
اب انھیں ڈھونڈ چراغِ رُخِ زیبا لے کر

جس طرح شروع میں مسٹر میکالے آنجہانی کی یادداشت تعلیمی سے مقالہ کی ابتدا

ابتدا ہوئی تھی مناسب معلوم ہوتا ہے ۔کہ ان ہی کے ہم وطن مسٹر ٹامس کول برک کے الفاظ پر آج کی یہ داستان ختم کروں ۔حکومت برطانیہ کو توجہ دلاتے ہوئے انہوں نے لکھا تھا :۔

"اس میں کچھ شک نہیں کہ ہندوستان کے علم و ادب کو روز بروز تنزل ہوتا جاتا ہے ۔ نہ صرف علماء کی تعداد کم ہوتی جاتی ہے، بلکہ وہ جماعت بھی جس میں یہہ جوہر قابل پیدا ہوتے تھے محدود ہوتے جاتے ہیں ۔علوم نظری کا مطالعہ لوگ چھوڑتے جاتے ہیں ۔ اگر گورنمنٹ نے سرپرستی نہ کی تو اندیشہ ہے کہ صرف کتابیں ہی نہ مفقود ہو جائیں گی بلکہ اُن کے پڑھانے والے بھی مفقود ہو جائیں گے ان مقامات میں جہاں علم کا چرچا تھا اور جہاں دُور دُور سے طالب العلم پڑھنے آتے تھے آج وہاں علم کی کساد بازاری ہے۔" رسالہ اردو اپریل ۱۹۲۲ء

اب ہم بیچارے مسٹر برک کو مخاطب کر کے اِس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں :۔

آفریں بر دلِ نرم تو کہ از بہر ثواب
کشتۂ غمزۂ خود را بہ نماز آمدہ

لیکن اِن سے یا ان کی قوم سے کیا شکایت ہے جب آج وہ سب کچھ کرنے کے لئے (جو شائد غیروں نے بھی نہیں کیا تھا اور نہ کر رہے ہیں) ان ہی کے خلاف آمادہ ہو چکے ہیں، دشنہ بکف، شمشیر بدست کھڑے ہوئے ہیں جن کے اسلاف کے کارناموں کا اس سرزمین ہند میں یہہ ہلکا سا عکس ہے ۔

من از بیگانگاں ہرگز نہ نالم
کہ با من انچہ کرد آں آشنا کرد

سید مناظر احسن گیلانی

سیاروں پر زندگی کے اِمکانات

مقصود زجملہ آفرینش مائیم
درچشم خرد جوہر بینش مائیم
ایں دائرۂ جہاں چو انگشتری است
بے ہیچ تشکے نقش ونگینش مائیم (عمر خیام)

اس موضوع پر تشفی بخش بحث کرنے کے لئے کئی علوم کی ضرورت ہے۔ سب سے پہلے کائنات کی وسعت اور تعداد انجم کا جاننا لازمی ہے۔ ہم کائنات کا ایک سرسری خاکہ کھینچکر بتائیں گے اور پھر دیکھیں گے کہ اس جم غفیر میں کون اجرام کن حالات میں ہیں۔ زندگی کن صورتوں میں ممکن نظر آتی ہے۔ کیا کوئی جرم ہماری زمین کے مشابہ کہیں پایا بھی جاتا ہے یا نہیں۔

مشاہدات فلکی سے کائنات کی وسعت کا صحیح اندازہ صرف پچاس سال کے اندر ہی اندر قائم ہوسکا۔ اس کے لئے بڑی بڑی دوربینوں سے کام لینا پڑا۔ مثلاً لارڈ راس کی چھ فٹ سہوہ والی آئرستان میں۔ رصدگاہ لِک کی ۳۶ انچ سہوہ والی انعطافی دوربین ماؤنٹ ہملٹن کیلیفورنیا میں اور سو انچ سہوہ والی دوربین ماؤنٹ ولسن امریکہ میں ہیں۔ فوٹوگرافی اور لطیف نگاری کو انتہائی ترقی دینی پڑی۔ جب کہیں پتہ چلا کہ نظام شمسی ہمارے کہکشاں کا ایک ادنیٰ ذرہ ہے۔ اور کائنات میں اس کہکشاں جیسے لاکھوں بلکہ کروڑوں نظام موجود ہیں۔ اس وقت ہر شخص جانتا ہے کہ زمین خود آفتاب کے گرد گھومنے والا ایک چھوٹا سیارہ ہے۔ عطارد، زہرا، زمین، مریخ، مشتری، زحل، یورینس،

نیپٹون، اور پلوٹو کے علاوہ تقریباً تیرہ سو نجیمہ سیارے مریخ اور مشتری کے مابین مختلف مداروں میں آفتاب کے گرد حرکت کرتے ہیں۔

بڑے سیاروں کے ایک یا ایک سے زائد توابع یا قمر بھی ہیں جو ان سیاروں کے گرد بعینہٖ ایسے ہی گردش کرتے ہیں جیسے سیارے آفتاب کے گرد۔ نظام شمسی ان کے علاوہ دمدار تاروں اور شہاب ثاقب سے بھی مملو ہے جو اپنی سرعت رفتار اور حدت تنویر سے غیر فنی اشخاص کو بھی اپنی طرف متوجہ کرا لیتے ہیں۔

ان تمام سیاروں اور توابع کے مدار قطع ناقص کی شکل کے ہیں لیکن عموماً دائرہ سے چنداں مختلف نہیں۔ زمین کے مدار کا قطر ایک سو چھیالیس ملین یعنی اٹھارہ کروڑ ساٹھ لاکھ میل ہے۔ چونکہ ہماری سالانہ دوڑ اس چکر میں چلی آرہی ہے اس لئے اس کا نصف قطر یعنی زمین سے آفتاب کا اوسط فاصلہ ۹۳ ملین میل ہیئتی فاصلوں کی پیمائش میں ابتدا ًبطور طول کی اکائی کے استعمال کیا گیا۔

متقدمین کی پہنچ زحل ہی تک تھی۔ ۱۳ مارچ ۱۷۸۱ئہ کو ولیم ہرشل نامی ہیئت کے ایک نوجوان شیدائی نے یورینس کا پتہ چلایا جو زحل سے تقریباً دو چند فاصلے پر آفتاب کے گرد گھومتا ہے۔ اور جس کے مدار کے نصف قطر کا اوسط طول ایک ہزار آٹھ سو ملین میل ہے۔ یورینس کے انکشاف کے بعد ولیم ہرشل کو بادشاہ انگلستان جارج سوم نے اپنے ذاتی خزانہ سے شاہی منجم کی خدمت پر مامور کیا۔ اور وہ فکر معاش سے بے نیاز ہو کر اپنی ساری عمر کو کبی خوشوں اور سحابیوں کے مطالعہ میں صرف کر ڈالا۔ جن کی تعداد ۲۵۰۰ سے متجاوز ہوتی ہے۔ اس کا یہ دعویٰ کہ اس نے خود اپنی بنائی ہوئی دوربینوں سے جتنی دور تک پتہ چلایا کسی اور انسان سے ایسا نہ ہوسکا۔ ایک امر واقعی ہے اس لئے قدرشناس قوم نے اس کی قبر پر لاطینی زبان میں کتبہ کندہ کرایا کہ اس نے آسمانوں کی حصاروں کو منہدم کر ڈالا۔

ہمارے آج کل کے جامعاتی نوجوانوں کو ولیم ہرشل کی زندگی سے سبق سیکھنا چاہیے باوجود اس کے کہ ابتداً اس کا واحد ذریعۂ معاش فنِ موسیقی تھا اس کی ریاضی کی قابلیت معمولی علم حساب تک محدود تھی علم المناظر کے ابتدائی کلیات سے زیادہ کچھ نہ جانتا تھا علم ہیئت کا شوق اس کو اعلیٰ ریاضی پڑھایا دوربین سازی سکھایا اور مدت العمر علم کی تحصیل میں مصروف رکھا۔

پلوٹو کا فاصلہ آفتاب سے ہیئتی اکائی فاصلہ یعنی ۹۳ ملین میل کا ۵۲ء۹ گنا ہے۔ اور مدت دوری ۲۴۸ء۴۳ سال ہے۔ سردست یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ نظام شمسی پلوٹو پر ختم ہوتا ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ آگے چل کر اس سے بعید بھی کوئی سیارہ دریافت ہوجائے۔ واضح ہو کہ پلوٹو کو جنوری سنہ ۱۹۳۰ء میں فلیگ اسٹاف کی رصدگاہ سے ٹومباگ نامی ایک امریکی منجم نے دریافت کیا۔ پرسیوال لاویل نے سنہ ۱۹۱۵ء میں اس کی پیشین گوئی کی تھی اور دنیا کی تمام بڑی رصدگاہوں میں اس کی تلاش جاری تھی۔ چھوٹا اور بہت دور ہونے کی وجہ سے اس کا پتہ جلد نہ چل سکا۔

نظامِ شمسی کو چھوڑ کر قریب ترین ستارے تک جانے کے لئے ۲۵ ملین میل مسافت طے کرنی پڑتی ہے۔ اس لئے ہیئت دانوں نے بین الکواکبی فاصلوں کی پیمائش کے لئے ایک دوسری اکائی تجویز کی جو نور سال کے نام سے مشہور ہے۔ یہہ وہ فاصلہ ہے جو نور اپنی ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی ثانیہ کی رفتار سے کامل ایک سال میں طے کرتا ہے۔ اس کی مقدار تقریباً چھ ملین ملین میل ہے۔ کائنات کی مسافتوں کے لئے ہم اس اکائی اور اس سے ۲۶ء۳ گنا بڑی ایک دوسری اکائی سے جو پارسک کہلاتی ہے کام لیتے ہیں۔ پارسک کیا ہے ابھی معلوم ہوجائے گا۔

کسی دور کی چیز کا فاصلہ ناپنے کا واحد عملی طریقہ مثلثی پیمائش ہے۔ اس میں کیا یہہ جاتا ہے کہ ایک کافی لمبا خطِ مستقیم ناپ لیا جاتا ہے اور اس کے سروں پر

اس دور کی چیز کے سمت نظر میں جو زاویے بنتے ہیں ان کی تعیین کرلی جاتی ہے۔ قاعدہ کے دو زاویئے اور اس کا طول معلوم ہو جانے کے بعد مثلث حل ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح بعید چیز کے فاصلہ کا پتہ چل جاتا ہے۔

ستارے اس قدر دور واقع ہے کہ ان میں سے صرف معدودے چندہی کے فاصلے اس مثلثی طریقہ سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کی پیمائش کے لئے ہماری زمین کے مدار کا اٹھارہ کروڑ ساٹھ لاکھ میل کا قطر نہایت ناکافی ہے۔ سب سے پہلے ۱۸۳۵ء میں بیسل نے ۶۱ سگنی (دجاجہ کی صورت سماوی کے ایک چھوٹے ستارہ) کا فاصلہ اسی طریقہ سے دریافت کیا۔ اس کو اختلاف منظر کا طریقہ بھی کہتے ہیں کیونکہ دو مختلف مقاموں سے کسی دور کی چیز کو جب دیکھتے ہیں تو اس کی ظاہری سمتوں کے مابین ایک چھوٹا سا زاویہ بنتا ہے۔ جس کو زاویہ اختلاف منظر کہتے ہیں۔ ہیئت کی اصطلاح میں ستارہ کا زاویہ اختلاف منظر وہ زاویہ ہے جو مدار زمین کا نصف قطر ستارہ پر بناتا ہے۔

بیسل نے ۶۱ سگنی کا جو اختلاف منظر معلوم کیا اس کی قیمت ۳ر۰ ثانیہ ہے اور اس سے اس کا فاصلہ ۹ر۱۰ نور سال برآمد ہوتا ہے۔ سب سے نزدیک ستارہ نظام شمسی سے باہر پراکسیما سنٹاری ۵ر۱۰ قدر کا ایک بہت چھوٹا ستارہ ہے جو خالی آنکھ کو دکھائی نہیں دیتا۔ اس لئے کہ خالی آنکھ کی رسائی صرف چھٹی قدر کے ستاروں تک محدود ہے۔ اس کا اختلاف منظر ۷۸۵ر۰ ثانیہ اور فاصلہ ۲ر۴ نور سال ہے۔ اسی صورت سماوی کا ایک دوسرا پہلی قدر کا ستارہ الفا سنٹاری (ءقنطورس) ہے جس کا اختلاف منظر ۷۵۸ر۰ ثانیہ اور فاصلہ ۳ر۴ نور سال ہے۔ ۷۸۵ر۰ ثانیہ وہی زاویہ ہے جو ۲ انچ لمبے خط کے سرے ۴ میل دور کے نقطہ پر بناتے ہیں۔ سہیل یمن اور ذنب الدجاجہ تقریباً ۶۵۰ نور سال دور ہیں۔ سیریس یا شعرا، جو بظاہر تمام ستاروں سے

زیادہ منور نظر آتا ہے۔ اور کلب اکبر کی صورت سماوی میں واقع ہے۔ ۸،۶ نور سال دُور ہے۔ اور اس کا اختلاف منظر ۳۸۰،۰ ثانیہ ہے۔

نور سال سے بڑی اکائی پارسک جس کا ابھی ابھی ذکر کیا گیا ہے وہ فاصلہ ہے کہ مدار زمین کا نصف قطر اس پر ایک ثانیہ کا زاویہ بناتا ہے۔ بالفاظ دیگر اس فاصلہ سے اگر کوئی نظام شمسی کو دیکھے تو زمین آفتاب سے صرف ایک ثانیہ ہٹی ہوئی پائی جائے گی یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ بڑی سے بڑی طاقت کی دُوربین بھی آفتاب جیسے منور جرم سے ایک ثانیہ پر زمین جیسے چھوٹے اور منعکس نور سے روشن جسم کا پتہ نہیں چلا سکتی ان واقعات سے ظاہر ہے کہ قریب ترین ستارہ کا اختلاف منظر بھی ایک ثانیہ سے کمتر ہے پس راست مناظری طریقہ سے کسی بیرونی ستارہ کے سیاروں کا پتہ چلانا عملاً ناممکن ہے آنکھ سے دیکھنا تو درکنار فوٹوگرافی کی تختی پر بھی ان سیاروں کی شناخت امکان سے باہر ہے نور سال کو اکائی ماننے میں ایک یہ بھی فائدہ ہے کہ اس کے استعمال سے فوراً یہ بات ذہن نشین ہو جاتی ہے کہ جس ستارہ کے بُعد کی پیمائش اس اکائی کے ذریعہ کی جاتی ہے اس کا بحالت موجودہ مشاہدہ نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ مصرحہ سال پیشتر کی حالت مطالعہ کی جا رہی ہے۔ اتنی مدت میں خدا جانے اس میں کیا کیا تبدیلیاں واقع ہوئیں۔

پانچسو نود نور سال سے زائد بُعد کے ستاروں کے لئے مثلثی پیمائش کا طریقہ قطعاً بے سود ہے۔ کیونکہ ان کا زاویہ اختلاف منظر اتنا چھوٹا ہوتا ہے کہ اس کی تعیین ناممکن ہے۔ ہماری فضا پیمائی شائد اس سے آگے نہ بڑھ سکتی۔ اگر اتفاق سے ایک نیا اور انتہائی کارآمد راز منکشف نہ ہوتا۔ طبیعات کے ذریعہ ایسے حساس آلے تیار کئے گئے ہیں (مثلاً حر برقی انبار یا بولومیٹر) کہ ان کو دوربینی کے ماسکہ پر رکھ کر دور دور کے ستاروں کی حدت تنویر نہایت صحت کے ساتھ ناپی جاتی ہے۔ اسی طرح تجربے کرنے سے معلوم ہوا کہ سیکڑوں ستاروں کی تنویر زمین کے کرۂ ہوائی کے اختلافات کو محسوب کرنے کے بعد

بھی متغیر پائی جاتی ہے ایسے ستارے متغیر کہلاتے ہیں۔ ان متغیر ستاروں کی کئی قسمیں ہیں کسی کا رنگ بدلتا ہے کسی کی مطلق یا ذاتی تنویر بدلتی ہے۔ یا کوئی دوسرا کمتر تنویر کا ستارہ اس کے سامنے آجاتا ہے۔ اکثر و بیشتر ستارے دہرے ہیں جو ایک دوسرے کے گرد اپنے مشترک مرکز ثقل کے اطراف معین مداروں میں خاص خاص دَوری مدت کے ساتھ گردش کرتے ہیں۔ کم تنویر کا ستارہ جب زیادہ روشن ستارہ کے بازو سے ہٹ کر سامنے آجاتا ہے تو کسوف کی سی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور حاصل مجموعی تنویر گھٹ جاتی ہے۔ بعض ایسے بھی ستارے ہیں جو اکیلے ہیں لیکن ان کی طبیعی ساخت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ علی التواتر معترہ وقفوں سے پھیلتے اور سکڑتے ہیں اور اسی انداز سے ان کی ذاتی تنویر بھی بڑھتی گھٹتی ہے۔ ایسے ستارے عموماً دیو ہیکل ہوتے ہیں۔ ان کا قطر مدار زمین کے قطر سے بھی بڑا ہوتا ہے۔ دوری کی وجہ سے محض ایک نقطہ دکھائی دیتے ہیں سب سے پہلے ڈلٹا سیفیائی نامی ستارہ میں یہ ارتعاشی کیفیت مشاہدہ ہوئی اور اس لئے ایسے مرتعش ستاروں کو سیفیائی متغیر کہتے ہیں۔ بعض نزدیک کے مرتعش ستاروں کے فاصلے مثلثی طریقوں سے ناپنے کے بعد ان کی ظاہری قدر کو پیش نظر رکھ کر ان کی مطلق قدر یا ذاتی تنویر کا حساب لگایا گیا تو معلوم ہوا کہ ایسے ستاروں کی ذاتی تنویر ان کی مدت ارتعاش کے ساتھ ایک مستقل رابطہ رکھتی ہے۔ مثلاً جن ستاروں کی مدت ارتعاش دو یوم ہے وہ ہمارے آفتاب سے ۳۰۰ گنا منور ہیں، جن کے ارتعاش کی مدت ۱۰ یوم ہے وہ آفتاب سے ۱۷۰۰ گنا منور ہیں اور جن کی مدت ۳۶ یوم ہے وہ ۹۶۰۰ گنا روشن ہیں۔ جس کسی ستارہ کی مدت ارتعاش معلوم کی جاتی ہے اس کی ذاتی تنویر بھی اس ضابطہ یا رابطہ کی مدد سے فوراً معلوم ہو جاتی ہے۔ اس تنویر کا اس کی ظاہری تنویر سے مقابلہ کرنے سے ستارہ کا فاصلہ بآسانی محسوب کر لیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ تنویر فاصلہ کے مربع کے لحاظ سے بالعکس بدلتی ہے۔ جس خوشہ یا گیسی سحاب یا کوکبی نظام میں ایسے

ستارے واقع ہوں اِس طریقہ سے ان خوشوں اور کوکبی نظاموں کا فاصلہ بھی بآسانی دریافت ہو جاتا ہے۔

چنانچہ اسی طریقہ سے دریافت ہوا کہ اندرومیدا (مراۃ مسلسلہ کی صورت سماوی) کا کوکبی سحاب ہمارے کہکشاں سے تقریباً آٹھ لاکھ نور سال دور واقع ہے۔ خود ہمارے کہکشاں کی وسعت اس کے کروی خوشوں کو شامل کر لینے کے بعد دو لاکھ تیس ہزار نور سال ہے۔ طیف پیمائی کی مدد سے معلوم ہوا ہے کہ کوکبی سحاب ہم سے دور ہٹتے چلے جا رہے ہیں طیفی خطوط طیف کے سُرخ سرے کی جانب جس قدر زیادہ ہٹے ہوئے نظر آتے ہیں اسی قدر اس طیف والے جرم سماوی کی رفتارِ جدائی زیادہ ہوتی ہے (اگر جرم ہماری طرف آتا ہے تو خطوط طیف کے بنفشئی سرے کی جانب ہٹ جاتے ہیں) سَو انچ سہوہ والی دوربین میں لاکھوں کہکشانوں کا پتہ چلا ہے جب دو سو انچ سہوہ والی دوربین مکمل ہو جائے گی تو معلوم نہیں اور کتنے کوکبی سحاب یا کہکشاں دکھائی دیں گے۔ ان کہکشانوں کا درمیانی فاصلہ بروئے اوسط ۱۰ لاکھ نور سال ہے۔ خود ہمارے کہکشاں میں ایک لاکھ ملین ستارے ہیں جن میں آفتاب ایک چوتھی قدر کا بونا ستارہ ہے۔ اِس کہکشاں کا پورا مادّہ آفتاب کی کمیّت کا ایک لاکھ ۶۰ ہزار ملین گنا ہے۔ جس میں آدھا ستاروں کی شکل میں منجمد ہوا ہے اور آدھا ہنوز غبار اور گیسوں کی شکل میں بکھرا پڑا ہے۔ کہکشاں کے مرکز ثقل کے گرد جاذبہ مادّی کی وجہ سے کہکشاں کا ہر ایک ستارہ گردش کر رہا ہے۔ دور کے ستارے ہمیشہ آہستہ آہستہ گردش کرتے ہیں اور نزدیک کے تیزی کیساتھ۔ آفتاب کے قرب و جوار کے ستارے ۱۷۰ میل فی ثانیہ رفتار سے مرکز ثقل کے گرد متحرک ہیں اور آفتاب کی اِضافی رفتار اس کے اِردگرد کے ستاروں کے لحاظ سے ۱۳ میل فی ثانیہ ہے۔

اس وقت نظام شمسی سارے کا سارا ہرقل کی صورت سماوی کے ایک مقام کی طرف چلا جا رہا ہے۔

نوبی سحاب ہم سے جتنا دور واقع ہیں اس کے متناسب تیزی رفتار کے ساتھ وہ ہم سے دور ہٹتے چلے جا رہے ہیں۔ جب ان سحابوں کی تنویر اتنی مدھم پڑ جاتی ہے کہ ان کے طیفی خطوط کا ہٹاؤ ناپا نہیں جا سکتا تو ان کا دھندلاپن یا ظاہری وسعت خود اُن کے بُعد یعنی دوری کی تعیین کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ یہ سب نوبی سحاب تقریباً مساوی کمیت اور وسعت کے ہوتے ہیں۔ کہکشانوں کے ہم سے جدا ہونے کی رفتاروں کے مطالعہ سے بعض عجیب وغریب انکشافات مترتب ہوئے ہیں چنانچہ عوا (بوٹیز) کی صورت سماوی کا ایک نوبی سحاب یا کہکشاں ہم سے (۲۴۳۰۰) چوبیس ہزار تین سو میل فی ثانیہ کی رفتار سے جدا ہو رہا ہے اور اس لئے اس کا حالیہ فاصلہ ۲۳۰ ملین نور سال ہے (اگر ہٹاؤ کی رفتار ر کیلومٹر فی ثانیہ ہو اور فاصلہ ف ملین نور سال میں تو ر/ف = ۱۷۰) مونٹ ولسن کی ۱۰۰ انچ سہوہ والی دوربین میں ۵۰۰ ملین نور سال کی دوری تک کے سحاب مشاہدہ ہو چکے ہیں۔ جب ان ستاروں سے نور ہماری طرف آنے لگا اس وقت زمین پر آجکل کی سی زندگی کا وہم وگمان بھی نہ تھا۔

ہیئت دانوں کی ایک بڑی جماعت کہکشانوں کے اس طرح سرعت کے ساتھ ایک دوسرے سے دور ہٹتے چلے جانے کی یہ تعبیر کرتی ہے کہ فضا خود پھیلتی جا رہی ہے اور اس کے پھیلاؤ کی رفتار ایسی ہے کہ تمام فاصلے ۱۳۰۰ ملین سال میں دوچند ہو جاتے ہیں۔ کائنات کے حالیہ دَور میں ایک ستارہ کا دوسرے ستارے سے ٹکرانا انتہائی نادر واقعہ ہے۔ سر جیمز جینز کے حساب کے بموجب ایسے واقعہ کا امکان چھ لاکھ ملین سال میں ایک مرتبہ ہو سکتا ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ خود ستاروں کی عمر آٹھ یا دس ہزار ملین سال سے زائد نہیں ہے۔ اور زمین کی عمر دو یا تین ہزار ملین سال کے لگ بھگ ہے۔

اَب ہم یہ بتائیں گے کہ نظام شمسی کی تکوین کے متعلق مشاہدات کی بنا پر کیا

قیاس آرائیاں کی جا رہی ہیں۔ سامعین اس کے لئے تو ضرور تیار ہوں گے کہ باوجود گوناگوں مفروضات اور اعلیٰ سے اعلیٰ ریاضی کی استعانت کے اب تک کوئی ایسا نظریہ پیش نہیں کیا جا سکا۔ جو حرکیات کے اصول کے لحاظ سے اعتراضات سے بالکلیہ بری ہو لیکن انہیں بڑی حیرت ہوگی جب وہ معلوم کریں گے کہ تحقیقات کے مدنظر ہم یہ ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ ستاروں کے ساتھ سیاروں اور سیاروں کے ساتھ توابع کے نظام کی وابستگی ایک انتہا درجہ نادر واقعہ ہے۔ اگرچہ ثنائی نظام کے دہرے ستاروں کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی ہے۔

سیارگان نظام شمسی کا جب ہم غائر نظر سے مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ عموماً اسی سمت میں اپنے اپنے محوروں پر گھومتے اور مداروں میں حرکت کرتے ہیں جس سمت میں آفتاب اپنے محور پر گھومتا ہے۔ تقریباً تمام سیارے (باستثنار بعض نجمیہ سیاروں کے) طریق الشمس کے مستوی یا اس کے ساتھ چھوٹے زاویوں پر مائل مستویوں میں حرکت کرتے ہیں۔ اکثر ذوذنب یعنی دمدار تارے بھی اسی طرح حرکت کرتے ہیں۔ پلوٹو کا مدار البتہ طریق الشمس سے ۱۷ درجہ پر مائل ہے لیکن ہمارے چاند کا مدار صرف ۵ درجہ مائل ہے۔ دوسرے سیاروں مثلاً مشتری، زحل، یورینس، اور نیپٹون وغیرہ کے توابع بھی طریق الشمس کے ساتھ چھوٹے زاویوں پر مائل مداروں میں حرکت کرتے ہیں۔ ان امور کو پیش نظر رکھ کر سویڈن کے حکیم سویڈنبورگ نے اور اس سے کچھ مدت بعد لیکن غالباً بطور خود ڈرہم کے تھامس رائٹ نے سیارگان نظام شمسی کی تکوین کے متعلق ایک ابتدائی اور کیفی معروضہ شائع کیا۔ اس کی بنا پر ۱۷۵۵ء میں امینوئیل کانٹ نے اپنا مشہور نظریہ پیش کیا جس میں فرض کیا گیا ہے کہ نظام شمسی پورے کا پورا ایک ابتدائی منتشر گیسی سحاب سے پیدا ہوا ہے۔ اس سحاب کے مختلف حصے اپنے اختلاف کشش کی وجہ سے مختلف کثافت کے خطوں میں جمع ہونے لگے۔ زیادہ کمیت والے

اجزاء مرکز کی طرف گرنا شروع کئے لیکن چونکہ گیس کا عام طور پر پھیلنے کا رجحان ہوتا ہے اس رجحان کی وجہ سے مرکز کی طرف اتر آنے والے اجزا گھومنے پر مجبور کئے گئے جس کا آخری نتیجہ یہہ ہوا کہ سارے کا سارا سحاب ایک خاص سمت میں گھومنے لگا۔

ابتدائی سحاب کی گردش کے متعلق کانٹ کا یہہ مفروضہ اصول حرکیات کے لحاظ سے بالکلیہ غلط ہے۔ نظام شمسی کا کوئی نظریہ قابل قبول نہیں ہوسکتا جب تک کہ بقائے زاویئی معیارِ حرکت کا اہم اصولِ حرکیات ٹوٹنے نہ پائے۔ اس اصول کی اہمیت کے مدنظر ہم اب غیر رسمی طریقہ پر اس کی سرسری تفہیم کرنا چاہتے ہیں۔ جب کوئی وسیع جسم حرکت کرتا ہے تو اس کے مختلف ذرات کی کمیت محور گردش سے ان کے فاصلوں کا مربع اور زاویئی رفتار کا حاصل ضرب ہمیشہ مستقل رہتا ہے تاوقتیکہ اس جسم پر کوئی بیرونی قوت عمل نہ کرے۔ یا تو پہلے ہی سے سحاب کو حالتِ گردش میں فرض کر لینا چاہیئے یا اس پر بیرونی اثرات عائد کر کے اس کے اندر گردشی حرکت پیدا کی جانی چاہیئے۔

لاپلاس نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف اکسپوزیشیوں ڈو سسٹم ڈو مونڈ مطبوعہ ۱۷۹۶ء میں سحابی مفروضہ کو ریاضی کے سانچے میں ڈھال کر زیادہ معقول بنانے کی کوشش کی۔ اس نے ابتدا ہی سے سحاب کو حالتِ گردش میں فرض کیا جوں جوں سحاب ٹھنڈا ہوتا گیا اس کے اجزا سکڑ کر مرکز سے قریب تر ہوتے گئے۔ اور اس طرح مصرحہ بالا اصول کے تحت ان کی محوری گردش تیز تر ہوتی گئی جب حرکت اتنی تیز ہوگئی کہ استوائی حصوں کی مرکز گریز قوت کشش ثقل پر غالب آگئی تو وہ ایک حلقہ کی شکل میں اصل سحاب سے جدا ہونے لگے۔ مختلف اوقات میں مختلف حلقے جدا ہو کر سیاروں کی شکل میں رونما ہوئے۔ اس نظریہ میں بھی حرکیات کے مصرحہ بالا اصول کی خلاف ورزی اس طرح ہوتی ہے کہ نظام شمسی کے سب سے بڑے ارکان کی مجموعی کمیت سارے نظام کی کمیت کا صرف ۱/۷۰۰ حصہ ہے لیکن ان کا زاویئی معیار حرکت کل مجموعہ کا ۹۸ فیصد ہے جو بعید از قیاس ہے۔ معہذا جدا شدہ حلقے زحل کے

حلقوں کی طرح حلقے ہی رہ سکتے ہیں کرہ کی شکل میں منجمد نہیں ہو سکتے۔ افسوس ہے کہ ہم ان تفصیلات میں جا نہیں سکتے۔ اول تو بغیر ریاضی کے ان کو سمجھانا انتہا درجہ مشکل ہے۔ اور اگر ایسا کیا بھی گیا تو اصل مطلب فوت ہو جاتا ہے۔

لہذا ہم سرسری طور پر چند جدید ترمیمات کا خاکہ پیش کریں گے جو ان اعتراضات سے بچنے کے لئے اختیار کئے گئے چیمبرلین اور مولٹن پھر سر جیمز جینز اور بعد کو لٹلٹن اور جیفریز نے فرض کیا ہے کہ زمانہ ماسبق میں آفتاب سے بڑا ایک دوسرا ستارہ بھٹکتا ہوا اس کے قریب آ پہنچا اور اس کے تجاذب مادی سے ایک طرف آفتاب کے قریبی اور دوسری طرف بعیدی رقبے متلاطم ہونے لگے۔ جو موجیں وقتاً فوقتاً اس طرح اٹھیں ان کا اکثر یا دہ فتنہ انگیز ستارہ کی رفتار کی سمت میں کئی مرتبہ کھینچا ہوا آیا اور جب ستارہ دور ہوتا گیا تو آفتاب کی طرف واپس پلٹ گیا۔ اس میں سے بہت سارا تو آفتاب پر گر پڑا اور اپنی توانائی اُس کو دیکر اس میں محوری گردش پیدا کر دی اور جو بچ رہا وہ مختلف سیاروں اور پھر اسی طرح اُن کے توابع کی شکل میں منجمد ہو گیا۔ حرکیات کے اصول کی مزید رعایت کی خاطر لٹلٹن اور جیفریز نے اس نظریہ میں یہ تبدیلیاں کیں کہ آفتاب کو ثنائی تارا فرض کیا۔ شریک کی کمیت آفتاب سے بہت چھوٹی قرار دی اور بجائے قریبی رسائی کے باہر سے آنیوالے ستارہ کی شریک آفتاب سے ٹکر ہی کرا دی۔ شریک کچھ تو شر انگیز ستارہ کے ساتھ غائب ہو گیا اور کچھ آفتاب کے موجودہ سیاروں وغیرہ میں تبدیل ہو گیا۔ تصادم کا نظریہ اگرچہ بظاہر زیادہ دلچسپ اور موزوں معلوم ہوتا ہے لیکن اس کی میکانیات سے ہمیں بہت کم واقفیت ہے۔ اس لئے کہ اب تک ایسا کوئی واقعہ مشاہدہ نہیں ہوا۔ بہر حال ان نظریوں سے خواہ وہ قابل تسلیم ہوں یا نہیں ایک نہایت اہم نتیجہ ضرور برآمد ہوتا ہے وہ یہ کہ سیارتی نظام کی تکوین صرف انتہائی مخصوص حالتوں ہی میں ممکن ہے جب تک ایسی حالتیں ایک جگہ جمع نہ ہوں کوئی ستارہ سیاری نظام سے آراستہ نہیں ہو سکتا۔

پس کائنات میں ستاروں کی افراط کے باوجود سیاروں کی تکوین ایک انتہائی نادر کرشمہ ہے۔ لیکن یہہ بھی نہیں تصوّر کیا جاسکتا کہ یہہ کرشمہ صرف ہمارے نظام شمسی ہی کی حد تک محدود و مخصوص ہے۔

زندگی کی حقیقت تو اَب تک کسی کو معلوم نہ ہوسکی۔ البتہ اس کے اسباب کا اندازہ ہماری زمین کے حیوانات و نباتات کی ضروریات کو پیش نظر رکھ کر کیا جاسکتا ہے۔ ستاروں کی حرارت اتنی تیز ہے کہ ہمارے آفتاب کی نوعیت کے ستاروں کی سطحی تپش چھ ہزار درجہ مئی ہے۔ اور مرکز پر کم از کم بیس ملین درجہ مئی۔ بعض بڑی تنویر کے ستاروں کی سطحی تپش ۱۲ ہزار درجہ مئی سے بھی زائد ہے۔ اور ان کی مرکزی تپش ۲۰ ملین درجہ سے کچھ زیادہ ہی ہوگی۔ چند ایسے بھی ستارے ہیں جیسے ابط الجوزا وغیرہ جن کی سطح پر غالباً ۳۰۰۰ درجہ مئی سے زیادہ تپش کا ثبوت نہیں ملتا۔ ٹھنڈے اور غیر منور ستاروں کا وجود بھی بہت ممکن ہے۔ ستارے اگرچہ تنویر اور حجم میں ایک دوسرے سے ہزاروں گنا چھوٹے بڑے ہیں۔ لیکن یہہ عجیب بات ہے کہ کمیت میں سب تقریباً مساوی ہیں۔ کوئی ستارہ کسی دوسرے سے کمیت میں زیادہ سے زیادہ سو گنا بڑا یا سو گنا چھوٹا ہی ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ کا اختلاف نہایت ہی شاذ و نادر ہے۔ کمیتوں میں اس قدر قریبی توافق سے اِس بات کا پتہ چلتا ہے کہ تمام ستاروں کی تکوین ایک ہی طریقہ پر ہوئی۔ اور نیز یہہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ اشعاع کی وجہ سے ان کی جو توانائی مسلسل خارج ہوئی جارہی ہے اُس کی تلافی بھی سبھوں کے لئے ایک ہی طریقہ سے ہوتی ہے۔ اس تلافی کے متعلق حالیہ رائے یہ ہے کہ ستاروں کے اندرونی حصوں میں جہاں تپش بے انتہا تیز ہے ہیڈروجن سے ہیلیم اور دوسرے زیادہ کمیت یا وزن جوہر کے عناصر بنتے ہیں۔ اور از روئے حساب ان جواہر کے بن جانے کے بعد جو جوہری کمیت بچ جاتی ہے وہ کلیہ آئینسٹائین کی رو سے توانائی میں تبدیل ہوجاتی ہے۔ اور اس طرح ستارہ کی عمر جیسے جیسے بڑھتی ہے ویسے ہی

اسکی ہیڈروجن کا سرمایہ گھٹ کر دوسرے زیادہ وزن جوہر کے عناصر کی تعداد سالماتی بڑھتی جاتی ہے۔ لیکن ستاروں کی توانائی میں نمایاں کمی نہیں ہونے پائی۔ (واضح ہو کہ ہیلیم کا ایک جوہر کمیت میں ہیڈروجن کے پورے چار جوہروں کے برابر نہیں ہوتا۔ بلکہ ان سے خفیف سا کم کمیت کے اس گھٹاؤ کی توانائی میں تبدیلی اشعاع کی برقراری کا باعث ہے)

کروڑہا کوکبی طیوف گزشتہ صدی کے وسط سے لیکر اب تک مطالعہ ہوئے ہیں۔ ہارورڈ کی رصدگاہ کی ایک عورت مس اینی کینن نے جس کے انتقال کا ابھی ابھی سوگ منایا گیا ہے پانچ لاکھ سے زائد طیوف مرتب و مدون کئے۔ ان کے معائنہ سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ جو کیمیائی عناصر زمین پر موجود ہیں کائنات کی تمام چیزیں انھیں سے بنی ہیں۔ ستارہ ہو کہ سیارہ ہمارا آفتاب ہو کہ فضا کے انتہائی مقام کا نولبی سحاب یا کہکشاں چھوٹی چیز ہو کہ بڑی سب ۹۲ کیمیائی عناصر ہی سے بنے ہیں۔ اگرچہ آفتاب پر سر نارمن لاکیر نے طیف نگاری کے ابتدائی دور میں ایک ایسے عنصر ہیلیم کا پتہ چلایا جو زمین پر اس وقت تک دریافت نہ ہوا تھا لیکن بعد کو سر ولیم ریمزے اور اس کے شرکا نے اس گیس کو نہ صرف کلیویائیٹ معدنی سے جدا کیا بلکہ اس کو یورینیم ریڈیم وغیرہ جیسے تابکار اشیاء کے جوہری تکسر کا آخری مستخرج ثابت کیا۔ اب یہ ہوا پانی اور زمین سے کافی مقدار میں حاصل کیا جا رہا ہے۔ اگر آفتاب پر پورے ۹۲ عناصر اب تک مشاہدہ نہیں ہوئے ہیں تو یقیناً آگے چل کر ہو جائینگے لیکن کوئی جدید عنصر اب تک کسی جرم سماوی پر اپنے وجود کا ثبوت پیش نہیں کیا۔ البتہ پرانے عناصر بعض اوقات خاص حالات میں جداگانہ طیوف ظاہر کر کے رونما ہوتے ہیں لیکن آسانی کے ساتھ شناخت بھی کر لئے جاتے ہیں۔

جدید تجربہ خانوں میں جوہر کی شکست و ریخت کر کے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تمام عناصر الیکٹروں پروٹوں اور نیوٹروں ہی کی ترکیب سے بنتے ہیں۔ پروٹون اکائی مثبت برقی بار کا حامل ذرہ ہے۔ الیکٹرون اس کے مساوی منفی بار کا، اور نیوٹرون جیسا کہ نام سے ظاہر ہے۔ ابرقایا ہوا ذرہ ہے۔ پروٹون اور نیوٹرون کی کمیتیں تقریباً مساوی ہیں۔ الیکٹرون

کی کمیت پروٹون یا نیوٹرون کی کمیت کا صرف ۱/۱۸۰۰ حصہ ہے۔ حال میں ایک چوتھا ذرہ پوزیٹرون بھی دریافت ہوا ہے۔ اس کی کمیت الیکٹرون کے مساوی ہے لیکن برقی بار مثبت رکھتا ہے اور پروٹون کے بار کے برابر ہے۔ پوزیٹرون عموماً مادّہ کی موجودگی میں رونما نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ پروٹون آگے چل کر نیوٹرون اور پوزٹرون کا مرکب ثابت ہو۔ جوہر یا ایٹم بحیثیت مجموعی عموماً ابنرقایا ہوتا ہے۔ پس اس کے پروٹونوں اور الیکٹرونوں کی مجموعی تعداد برابر برابر ہی ہوتی ہے۔

حالیہ قیاس کے بموجب جوہر ایک مرکزہ پر مشتمل ہے جس کے اندر اس کی تقریباً تمام کمیت مرتکز ہے اور وہ چند پروٹونوں اور چند الیکٹرونوں کا مرکب ہے۔ مرکزہ کے باہر مختلف مداروں میں جو الیکٹرون گھومتے ہیں ان کا حاصل مجموعی منفی بار ملاکر ہی جوہر اپنی طبعی حالت میں ابنرقایا ہوتا ہے۔ بیرونی الیکٹرون ایک مدار سے دوسرے مقررہ مداروں میں جست لگا سکتے ہیں۔ اس عمل سے توانائی ایک خاص طول موج کے نور کی شکل میں خارج ہوتی ہے۔ جو اس کے مناظری طیف کے ایک معین خط کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔ سب سے سادہ ہیڈروجن کا جوہر ہے جس کے مرکزہ پر صرف ایک واحد پروٹون ہوتا ہے۔ اور اس کے باہر کے حلقے میں بھی ایک ہی ایک الیکٹرون ہوتا ہے۔ اس کے بعد کا سب سے زیادہ سادہ جوہر ہیلیم کا ہے جس کے مرکزہ میں دو پروٹون اور دو نیوٹرون ہوتے ہیں اور باہر کے دو حلقوں میں دو الیکٹرون۔ اس لحاظ سے ہیلیم کے جوہر کی کمیت ہیڈروجن کے جوہر کی کمیت کا تقریباً چوگنا ہوتی ہے۔ اسی طرح ان سے زیادہ پیچیدہ جوہروں میں علی الترتیب ایک ایک بیرونی الیکٹرون زیادہ ہوتا ہے اور ان کے وزن جوہر کی مناسبت سے مرکزہ میں پروٹونوں اور نیوٹرونوں کی تعداد پائی جاتی ہے۔

یہ امر بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ ستارہ جیسے گرم جرم پر زمین کی طرح کی کسی بھی قسم کی زندگی ناممکن ہے۔ اگرچہ ولیم ہرشل جیسے مشاہد نے طبعیات وحیاتیات سے

ناواقف ہونے اور اس زمانہ کی عام قلت معلومات کی وجہ سے قیاس آرائی کی گئی کہ آفتاب کا اندرونی حصہ سرد ہے اور اس میں ہر قسم کے جاندار (حیوانات و نباتات) پُر لطف زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اگر زندگی کی فی الحقیقت کہیں توقع کی جا سکتی ہے تو وہ بڑے سیارے ہی ہیں۔ جو اپنے آفتاب سے نور اور دیگر اقسام کی توانائی حاصل کر سکتے ہیں۔ اور ٹھوس اور نسبتاً ٹھنڈے ہونے کی وجہ سے کرہ ہوائی (جس میں آکسیجن کا ہونا ضروری ہے) اور پانی سے بھی مہیا ہو سکتے ہیں۔

اب ہم نظام شمسی کے مختلف سیاروں کا طبیعی نقطۂ نظر سے جائزہ لینا چاہتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ دُوربین طیف پیما آلہ عکاسی حر برقی انبار اور ذہانت طبع ان کی جسامت کثافت تپش کیمیائی ترکیب اور علی الخصوص ہوا اور پانی کے سرمایوں کی نسبت کیا معلومات فراہم کرتے ہیں ایک مختصر تقریر یا تحریر میں ان پر سرسری بحث بھی مشکل ہے تاہم کوشش کی جائے گی کہ بغیر ریاضی کی ریاضت اور طبیعیات کی تلخ طبعی کے ان معلومات کو سامعین کے ذہن نشین کرایا جائے۔

انسان ابھی بتا نہیں سکتا کہ زندگی کیونکر شروع ہوئی۔ البتہ ہمیں یہ بخوبی معلوم ہے کہ جاندار اجسام کی ساخت کیسی اور ان کی کیمیائی ترکیب کیا ہے۔ ان امور پر غور کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نباتات و حیوانات کے اجسام کی تیاری کاربن کے جوہر کی ایک ایسی خاصیت پر منحصر ہے جو باستثنار سلیکون کسی اور عنصر میں نہیں پائی جاتی۔ سلیکون میں بھی یہ خاصیت اتنے وسیع پیمانہ پر نہیں دیکھی گئی جتنی کاربن میں ہے۔ کاربن کے جوہر بڑی بڑی تعداد میں ایک دوسرے کے ساتھ ملکر پیچیدہ مگر بالعموم دیرپا کیمیائی مرکب پیدا کرتے ہیں۔ مثلاً کاربوہیڈریٹ پروٹائیں وغیرہ۔ پس کسی جرم سماوی پر زمین کے مماثل زندگی صرف اس صورت میں ممکن ہے جب کہ وہاں کاربن وغیرہ کے پیچیدہ نامیاتی مرکبوں کی پیدائش کے اسباب فراہم ہوں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ تپش ایک

اوسط معینہ حد سے نہ زیادہ بڑھ جائے اور نہ زیادہ گھٹ جائے ۔ اس جرم کے کرۂ ہوائی میں کافی آکسیجن اور کچھ کاربن ڈائی آکسائیڈ ہو اور اس کی سطح پر پانی کی افراط ہو ۔

کرۂ ہوائی کا وجود جرم سماوی کی تپش اور اس کی قوت جاذبہ پر منحصر ہے ۔ نظریہ تحرک سے ثابت ہوتا ہے کہ گیس کے سالمات تیزی کے ساتھ تمام سمتوں میں حرکت کرتے ہیں ۔ اس کو برتن میں بند کرتے ہیں تو ان سالمات کے ٹکرانے ہی سے دیواروں پر دباؤ محسوس ہوتا ہے ۔ جب حرارت بڑھتی ہے یا گیس کی کثافت یا مقدار بڑھتی ہے تو دباؤ بھی بڑھتا ہے ۔ اضافہ تپش کی صورت میں سالمات کی رفتار بڑھ جاتی ہے ۔ دوسری صورت میں تعداد سالمات فی اکائی حجم میں اضافہ ہوتا ہے ۔ برتن کی دیواروں سے ٹکرانے کے علاوہ سالمات آپس میں بھی ٹکراتے ہیں اور اس طرح ان کی عام توانائی آپس میں بٹ جاتی ہے خواہ وہ ایک ہی گیس کے سالمات ہوں یا مختلف گیسوں کے آمیزہ کے ۔ دو باہمی تصادموں کے مابین گیس کے سالمات کا اوسط آزاد راستہ بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے مثلاً نام نہاد خلائی نلی میں جس میں گیس کا دباؤ پارے کے $\frac{1}{10}$ ملی میٹر کے قریب ہوتا ہے اسکا طول ایک انچ کا صرف پچیسواں حصہ ہی ہے

گیس کے سالمات کی اوسط رفتار اس کی مطلق تپش کے جذر المربع کے راست مناسب ہوتی ہے اور اس کی کمیت کے جذر المربع کی بالعکس متناسب ۔ مطلق تپش سے مراد وہ تپش ہے جو مطلق صفر تپش یعنی -۲۷۳ درجہ مئی سے ناپی جاتی ہے ۔ پس واضح ہے اس کی قیمت مئی تپش میں ۲۷۳ درجہ اضافہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے مطلق تپش سے پست تر تپش کا تصور ناممکن ہے ۔ اس تپش پر سالمات کی رفتار صفر ہو جاتی ہے ۔ کائنات کی کسی بین الکواکبی فضا میں بھی اس سے کمتر تپش نہیں ہو سکتی ۔ کہکشانوں کے ستاروں کی تنویر سے اس فضا کی تپش عموماً ۴ درجے مطلق سے کچھ ہی کم ہو گی ۔ تجربہ خانوں میں اسی صدی کی طبیعی معلومات کے ذریعہ انتہائی کوشش کے بعد خصوصاً کیمرلنگ اونس کے

مسائی سے مطلق تپش کے ۱۲۹ ۱ ، درجہ تک رسائی ہوسکی اور برقی مزاحمت کے طریقوں سے اس کی صحیح پیمائش بھی کی جاسکی۔ لیکن مطلق صفر تک ہنوز کوئی شئے ٹھنڈی نہ کیجاسکی۔ نظریہ تحرک سے یہ بھی محسوب کیا جاسکتا ہے کہ گیس کے سالمات کی مجموعی تعداد کی کونسی کسر کس اوسط رفتار کی حد سے متجاوز ہوسکتی ہے۔ اور اس طرح کن حالات میں دی ہوئی گیس کے کتنے سالمات نامتناہی بڑی رفتار کے ساتھ متحرک ہیں۔ واضح ہے کہ کرۂ ہوائی کی چوٹی پر جہاں گیس کی کثافت اقل ہے گیس کے سالمات کی رفتار عموماً بہت تیز ہوتی ہے۔ زمین کے تجاذب مادی کے باوجود وہاں چند سالمات ضرور فضا میں اس طرح فرار ہوجاتے ہیں کہ پھر واپس نہیں ہوسکتے۔ ایسی فراری رفتار کی قیمت بآسانی دریافت کی جاسکتی ہے۔ اس کا مربع مستقل تجاذب اور زمین کی دو چند کمیت کے حاصل ضرب کو زمین کے نصف قطر پر تقسیم کرنے سے حاصل ہوجاتا ہے۔ اِس حساب سے زمین کے سالمات کی رفتارِ فرار ۱ ر ۷ میل فی ثانیہ برآمد ہوتی ہے۔ جینز کے حساب کی رو سے اگر رفتار فرار اوسط سالمی رفتار کی چوگنا ہو تو ۵۰ ہزار سال کے اندر ہی کرۂ ہوائی سارے کا سارا مفقود ہوجائے گا۔ اگر رفتار فرار اوسط سالمی رفتار کی $4\frac{1}{2}$ گنا ہو تو یہ صورت ۲۵ ملین سال میں پیدا ہوگی۔ اگر ۵ گنا ہو تو ۲۵ ہزار ملین سال میں۔ ستاروں کی عمر اس مدت سے تقریباً تین گنا کم ہے۔ مصرحۂ بالا ضابطہ سے ہم نظام شمسی کے تمام ارکان کے لئے سالمات کی رفتارِ فرار محسوب کرسکتے ہیں۔ اِس حساب سے ہمارے چاند اور عطارد جیسے چھوٹے کروں پر اس وقت کرۂ ہوائی کی قطعاً کوئی توقع نہیں۔ بشتری، زحل وغیرہ کے بڑے توابع بھی جو عطارد سے کچھ ہی زیادہ جسامت رکھتے ہیں کرۂ ہوائی سے معرا ہونے چاہئیں۔ چاند پر تو آئے دن کرۂ ہوائی کے عدم وجود کا مشاہدہ ہو رہا ہے۔ جب یہ ستاروں کے سامنے سے گزرتا ہے تو ستارے اس کے پیچھے چھپتے وقت اچانک غائب ہوجاتے ہیں۔ (بتدریج نہیں) اور چاند جب اِن سے آگے بڑھ جاتا ہے تو وہ اچانک نظر آنے لگتے ہیں۔

عطارد کا جب سطح آفتاب پر سے مرور ہوتا ہے یعنے جب کبھی وہ قرص آفتاب پر سے گزرتا نظر آتا ہے تو عین تقابل کے وقت عطارد کے کنارۂ بعید پر شفق کے آثار نہیں دکھائی دیتے جیسا کہ زہرا کے مرور کی صورت میں ہویدا ہوتے ہیں۔

اس کے علاوہ دوسرے اور بھی مشاہدات ہمیں اس رائے پر مجبور کرتے ہیں کہ عطارد پر کرۂ ہوائی نہیں ہے اور زہرا پر جو زمین کی جوڑ کا سیارہ ہے تقریباً اتنی ہی ہوا ہے جتنی کہ زمین پر اس وقت موجود ہے۔ مریخ پر ہوا ہے مگر بہت کم راست مشاہدات سے بڑی دوربینوں میں اس پر ابر حرکت کرتے نظر آتے ہیں مشتری، زحل، یورینس اور نیپٹون جیسے بڑی کیت کے ستاروں پر حساب کی رو سے کافی ہوا ہونی چاہیئے۔ اور مشاہدات سے بھی اس کی بخوبی توثیق ہوتی ہے۔

اب ہم ہماری زمین کے کرۂ ہوائی کی مختصر تاریخ بیان کریں گے۔ اور بتائیں گے کہ اس عرض مدت میں اس کے اندر کیا کیا تبدیلیاں واقع ہوئیں تاکہ ان معلومات کی روشنی میں دوسرے سیاروں پر زندگی کے امکانات کا پتہ چل سکے۔ ہم نے پہلے ہی کہدیا ہے کہ زندگی کا اصل راز اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ کائنات میں چونکہ مساوی حالات کے تحت مساوی کیفیت رونما ہوتی ہے اس لیئے ہم صرف قیاس کر سکتے ہیں کہ جن سیاروں کی ہیئتی طبیعی و کیمیائی حالات زمین کے مشابہ یا مماثل معلوم ہوتے ہیں وہاں زمین کی طرح زندگی ممکن ہے۔ زندگی کا ہونا لازمی نہیں لیکن مشاہدات اُس کی تائید کرتے ہیں۔ چنانچہ مریخ پر جس کی ہیئت اَب بھی ایک حد تک زمین کے مشابہ نظر آتی ہے کم از کم نباتات کا وجود ہی اس کی موسمی تبدیلیوں کے ساتھ اس کے رنگ کی تبدیلیوں کو منطبق کر سکتا ہے۔

ہم نے جینز کا حوالہ دیکر بتایا ہے کہ اگر کسی سیارے کی گیس کے سالمات کی فراری رفتار ان کی جذر اوسط مربع رفتار کی پانچ گنا ہو تو اس کا کرۂ ہوائی عملاً برقرار رہتا ہے۔ زمین کے لئے فراری رفتار ۱۱ ۷ میل فی ثانیہ ہے۔ پس اگر کسی گیس کے سالمات کی اوسط رفتار

۴ء۱ میل فی ثانیہ سے کمتر ہو تو یہ گیس اس کے کرۂ ہوائی سے باہر نہ جا سکے گی۔ ہوا میں نائٹروجن آکسیجن، آرگون، آبی بخارات، کاربن ڈائی آکسائیڈ، ہیڈروجن، نیئون، کرپٹون، ہیلیم، اوزون اور زینون موجود ہیں۔ آبی بخار کے سوا بقیہ سب کی مقداریں سطح زمین کے قریب تقریباً غیر متبدل ہیں اور جس ترتیب میں ان کے نام دئے گئے ہیں اسی ترتیب میں ان کی مقداریں بھی پائی جاتی ہیں۔ آبی بخار صرف ۵ میل کی بلندی تک ہی پایا جاتا ہے۔ اس کے بعد ہوا بالکل خشک ہوتی ہے۔ ان تمام گیسوں میں ہیڈروجن سب سے ہلکی ہے۔ اس لئے اس کی اوسط رفتار سب سے زیادہ تیز ہے اور صفر درجہ مئی پر ۱۵ء۱ میل فی ثانیہ ہے جو معیاری فراری رفتار ۴ء۱ سے کم ہے۔ اس کے برابر ہونے کے لئے ہیڈروجن کی تپش ۸۸ درجے ہونی چاہیے جو حالیہ دور میں کبھی نہیں ہوتی۔ پس ان دنوں کرۂ ہوائی کی کوئی گیس فرار نہیں ہو سکتی۔ دس میل کی بلندی کے بعد سے ہوا میں چونکہ انتصابی رَو میں کمزور ہوتی ہیں اس لئے اس کے اجزا ترکیبی کے تناسب میں فرق آجاتا ہے۔ مزید بلندیوں پر ہوا میں زیادہ تر ہیڈروجن اور ہیلیم جیسی ہلکی گیسیں ہی موجود ہوگی۔ شہاب ثاقب عموماً ۱۰۰ یا ۱۲۰ میل بلندی سے دہکنے لگتے ہیں لیکن ضیا شمالی و جنوبی کے منظاہر ۶۰ یا ۷۰ میل کی بلندی سے شروع ہو کر ۶۰۰ یا ۷۰۰ میل کی بلندی پر ختم ہوتے ہیں۔ اگر ہوا کی کثافت نیچے سے لیکر اوپر تک ایک ہی ہوتی تو کرۂ ہوائی کی بلندی غالباً ۵½ میل سے زائد نہ ہوتی۔ اس کو معادل کرۂ ہوائی کی بلندی کہتے ہیں۔ اس کی کمیت پوری زمین کی کمیت کے دس لاکھویں حصہ سے بھی کمتر ہے زمین کی پوری سطح اگر ہموار کر دی ہوتی تو ہوا کا وزن اس پر ۳۳ فٹ گہرے کرۂ آب کے وزن کے برابر ہوتا۔

ہیلیم اور ہیڈروجن گیسیں زمانہ ماسبق میں جب کہ زمین کی تپش کافی بلند تھی اپنی تیزی رفتار کی وجہ سے کرۂ ہوائی سے بالکلیہ غائب ہو گئیں اور اب ان میں سے غالباً اُس زمانہ کی کوئی گیس باقی نہیں ہے۔ ہیڈروجن تو ہوا میں از سرنو داخل نہیں ہو سکتی۔ البتہ ہیلیم کا استخراج

تابکاری اشیاء کے مکسر سے مسلسل جاری ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہوا میں اس کی جو مقدار ہونی چاہیئے اُس کی صرف ایک حقیر کسر ہی مشاہدہ ہوتی ہے۔ ہوا کے بلند حصوں میں بھی جہاں اس کی موجودگی کی توقع ہو سکتی ہے اس کی مقدار بہت ہی قلیل ہے۔ اِس لئے کہ ضیاء شمالی و جنوبی کے طیوف میں ہیلیم کے خطوط نہیں دکھائی دیتے البتہ آکسیجن اور نائٹروجن کے کافی خطوط موجود ہیں۔ رات کے وقت طیف نما کو جب کئی گھنٹوں تک آسمان کے نور کی تشریح کے لئے کھلا چھوڑتے ہیں تو فوٹو گرافی کی تختی پر آکسیجن کے متعلقہ سبز و سرخ ضیائی خطوط جن کے طول موج علی الترتیب ۵۵۷۷، ۶۳۰۰، ۶۳۶۴ انگسٹروم ہیں رونما ہوتے ہیں۔ یہہ طیفی خطوط اصطلاح میں ممنوعہ کہلاتے ہیں۔ اِس لئے کہ وہ تپش و کثافت وغیرہ کی معمولی حالت میں دکھائی نہیں دیتے۔ اِس کی وجہ یہہ ہے کہ علی العموم کسی طیفی خط کے نور کا اِشعاع اس وقت ہوتا ہے جب کہ جوہر توانائی کی ایک بلند سطح سے اتر کر پست تر سطح پر پہنچتا ہے۔ عام طور پر جوہر توانائی کی کسی ایک حالت میں ثانیہ کے دس کروڑویں وقفہ تک بھی نہیں ٹھیرتا۔ لیکن ۵۵۷۷ طول موج کے سبز خط کی پیدائش کے وقت آکسیجن کا جوہر ۵ر. ثانیہ کے لئے S 1 کی توانائی (یعنی ۳ر۴ الکٹرون وولٹ) کی سطح پر گویا ستا کر D¹ کی توانائی (یعنی ۰ر۲ ایلکٹرون وولٹ) کی سطح پر اتر آتا ہے۔ اس طرح یہاں پہنچ کر وہ مزید ۱۰۰ ثانیہ تک دم لیتا ہے اور پھر صفر ایلکٹرون وولٹ کی توانائی کی سب سے پست سطح پر اتر پڑتا ہے۔ ان سطحوں پر ٹھیرتے وقت اگر اس کا تصادم ہیڈروجن یا ہیلیم کے کسی جوہر یا سالمہ سے ہو جائے تو یہہ جوہر سستانے والے لیکن توانائی سے بھرپور آکسیجن کے جوہر سے اس شدت کی مار کھاتا ہے کہ اسکی رفتار اچانک فراری رفتار سے بڑھ جاتی ہے۔ چنانچہ ہیلیم کے جوہر کی رفتار ۵ر۱ میل فی ثانیہ سے متجاوز ہو جاتی ہے۔ اور ہیڈروجن کے لئے اس کا دوچند اس طرح اب بھی ہیڈروجن اور ہیلیم کے جوہر کرۂ ہوائی سے خارج ہوئے چلے جارہے ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ کوئی بھولا بھٹکا انسان بم کے گولہ سے ٹکرا کر اُڑ جائے۔

زمین چونکہ مثل دوسرے سیاروں کے آفتاب کے بیرونی حصہ سے بنی ہے اس لئے اس کی کیمیائی ترکیب بھی وہی ہونی چاہیئے جو آفتاب کی ہے۔ فلزات کی حد تک تو تقریباً ایسا ہی پایا جاتا ہے لیکن گیسوں کی نسبتوں میں بہت اختلاف ہے۔ ہیڈروجن کے جواہر کی تعداد آفتاب کے اندر اس کی مجموعی تعداد جواہر کی ۹۵ فی صد ہے لیکن زمین پر ہیڈروجن کے جواہر کی تعداد بہت کم ہے اور تقریباً اتنی ہی ہے جتنی کہ الومینیم لوہے وغیرہ کی ہے۔ نائیٹروجن کی مقدار زمین پر بہ نسبت آفتاب یا ستاروں کی تناسبی مقدار کے کئی سو گنا کم ہے۔ آفتاب پر ہیلیم کی افراط ہیڈروجن کا سَوان حصہ ہے لیکن زمین پر اس کا صرف کروڑواں حصہ ہے۔ نیون کی افراط بھی زمین پر بہ نسبت ستاروں کے ایک کی ۵۰۰ ملین کسر ہے۔ البتہ آکسیجن چونکہ دوسرے عناصر کے ساتھ مل کر کیمیائی مرکبات کی شکل اختیار کرتی ہے، زمین پر کافی مقدار میں موجود ہے۔

گو اس میں کوئی شک نہیں کہ زمین کے ابتدائی دور میں جب کہ اس کی حرارت انتہا درجہ تیز تھی زمین کا ذاتی کرۂ ہوائی سارے کا سارا سالمات کی سرعت رفتار کی وجہ سے فضا میں غائب ہو گیا۔ جب زمین ٹھنڈی ہونے لگی تو اس کے پگھلے ہوئے مادے میں سے آبی بخار کاربن ڈائی آکسائیڈ اور دوسری گیسیں خارج ہوئیں اور از سر نو ایک دوسرا کرۂ ہوائی بنائیں۔ جب زمین اور زیادہ ٹھنڈی ہوئی تو آبی بخار سمندروں کے پانی میں تبدیل ہوا اور کثیر مقدار میں نباتات پیدا ہونے لگے۔ ان کا کلوروفل آفتاب کی روشنی میں کاربن ڈائی آکسائیڈ سے کاربن حاصل کر کے آکسیجن کو آزاد کرنا شروع کیا۔ پرانے گنجان جنگلوں کا کاربنی مادہ زمین میں دفن ہو کر معدنی زغال اور پٹرولیم کی تیاری ہونے لگی اور اس طرح پھر سے کرۂ ہوائی میں آکسیجن آزاد حالت میں داخل ہو گئی اور حیوانات کی زندگی کا سامان تیار ہونے لگا۔ نیون کرپٹون، زینون کی سالمی رفتار میں زمین کی حدت حرارت کے دور میں فراری رفتاروں سے متجاوز تھیں۔ اس لئے ان کا بہتیرا حصہ اُڑ گیا اور اس کی تلافی نہ ہو سکی۔ البتہ ہیلیم کی تلافی تابکاری تکسر سے ہو جاتی ہے لیکن "پس قیام پذیر" آکسیجن کے جواہر کے تھپیڑوں سے

وہ اَب بھی کرۂ ہوائی سے باہر اُڑی چلی جارہی ہے۔ آرگون کا وزن جوہر ۴۰ ہونے کی وجہ سے اس کے سالمات کی رفتار زیادہ مدت تک فراری نہ رہ سکی اِس لئے اب بھی کرۂ ہوائی میں اسکی مجموعی مقدار کافی یعنے تقریباً ایک حصہ فی صد موجود ہے۔

اب ہم ہمارے سب سے نزدیک کے پڑوسی چاند کا سرسری حال بیان کرنا چاہتے ہیں۔ ملیّن حالت میں اس پر زمین کی کشش مادّی سے مدّوجذر کا ایسا اثر پڑا کہ اس کی محوری گردش کی مدت بڑھتے بڑھتے دوری مدت کے برابر ہوگئی۔ اس لئے اس کا ایک ہی رخ ہمیں دکھائی دیتا ہے اور اس کا دن ہمارے تقریباً ۱۴ یوم کے برابر ہے۔ اور رات بھی اتنی ہی لمبی۔ دن کو آفتاب کی بے پناہ دھوپ سے اُس کی تپش ۱۲۰ درجہ ئی تک بڑھ جاتی ہے اور رات کو -۸۰ درجہ تک گھٹتی ہے۔ چھوٹی کمیت کی وجہ سے اِس پر گیس ٹِک نہیں سکتی۔ اب اس پر نہ پانی کا قطرہ ہے نہ ہوا کا ایک ذرہ۔ ننگے پربت اور چٹیل میدان کے سوا اگر اس پر کوئی اور چیز دکھائی دیتی ہے تو صرف لمبی لمبی چوڑی دراڑیں اور (چاندنی راتوں میں) چمکتی ہوئی باریک لکیریں ہیں جو بعض پہاڑوں کی چوٹیوں سے چاروں طرف شعاعوں کی شکل میں دور دور تک چلی جاتی ہیں۔ اَیسے مفلس کرہ پر زندگی اگر کبھی کسی طرح شروع بھی ہوئی ہوگی تو فوراً مِٹ بھی گئی ہوگی۔ بعض افسانہ نویسوں جیسے سٹرایچ، جی۔ ویلز نے چاند کے دراڑوں میں کچھ بچی بچائی ہوا اور پانی کو محفوظ کرا کر چیونٹیوں جیسے بڑے سر اور ریشتی دست و پا والی مخلوق کو عقل و فراست کے ساتھ برسر اقتدار بنایا ہے۔ اور تو ہے کے عوض سونے کی افراط بتا کر شائد یورپ کی زرپرست قوموں کو زمین کا سونا اور دوسری معدنی پونجیاں ختم کرنے کے بعد چاند پر مسلط ہونے کی ترغیب دلائی ہے۔ لیکن ہر شخص جانتا ہے کہ یہ سب تفریح طبع کے لئے خیال کے پلندے باندھے گئے ہیں۔ چاند سچ پوچھو تو کبھی بھی زندگی کا حامل نہیں تھا۔ عطارد بھی چھوٹا ہونے کی وجہ سے کرۂ ہوائی سے معرّا ہے۔ قربت آفتاب اس کو بھی بالآخر مجبور کردی کہ اپنی دَوری مدت میں صرف ایک ہی مرتبہ محور پر چکر لگائے۔ آفتاب کی تمازت اتنی شدید ہے کہ

زمین کا کوئی جاندار وہاں پرورش نہیں پا سکتا۔

مریخ اور زہرا ہمارے قریب ترین سیارے ہیں۔ مریخ ہماری زمین کی بہ نسبت آفتاب سے زیادہ دُور اور زیادہ چھوٹا ہے۔ اور زہرا زیادہ نزدیک اور تقریباً مساوی کمیت و حجم کا سیارہ ہے۔ پرسیوال لاؤیل نے فلیگ اسٹاف اریزونا کی رصدگاہ میں مریخ کا مدتوں مشاہدہ کیا۔ سب سے پہلے شیاپریلی نے اس پر ایک خطّہ کو دوسرے خطّہ سے ملانے والی نمایاں لکیریں دیکھیں اور ان کے لئے اطالوی زبان میں کنالی نام تجویز کیا۔ لاؤیل نے اس لفظ کو انگریزی لفظ کنال یعنی نہر سے تعبیر کر کے ان لکیروں کو انسان کی بنائی ہوئی نہروں کا رتبہ عطا کیا۔ لاؤیل کی محنت و استقلال قابل ستائش ہے۔ اِس کے مساعی سے ثابت ہوا کہ مریخ پر ہوا اور کچھ پانی اَب بھی موجود ہیں۔ قطبین پر جاڑے میں برف و یخ کی ٹوپیاں بنتی ہیں (مگر صرف چند ہی اِنچ موٹی) اور گرما میں پگھل جاتی ہے۔ لاؤیل کا خیال تھا کہ مریخ پر انسان جیسی علم و ہنر کی ماہر مخلوق آباد ہے جو پانی اور ہوا کے قحط سے اُپنے آپ کو بچانے کے لئے انتہائی جد و جہد میں مصروف ہے لیکن فلیگ اسٹاف کی دُوربین سے زیادہ طاقت والی دُوربینوں کے ذریعہ مشاہدہ کر کے لاؤیل کے ہم پلہ منجموں نے زمانۂ حال میں اِس خیال کی تردید کی ہے۔ اول تو جن خطوط کو نہروں سے منسوب کیا جاتا ہے وہ سیدھی نہیں ہیں اور نہ مسلسل۔ مریخ پر پانی اتنا کم ہے کہ اتنے بڑے پیمانہ پر نہریں بنا کر استوائی صحراؤں کو قطبین کی برف کے پگھلے ہوئے پانی سے سیراب کرانے کی کوشش بعید از فہم ہے۔ مسٹر ایچ۔ جی۔ ویلز نے اپنے ایک افسانہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ مریخیوں کی ایک جماعت اپنے کرہ کو چھوڑ کر زمین پر اتر آئی اور ہم انسانوں سے زیادہ ترقی یافتہ اور مہذب ہونے کی وجہ سے بطور غذا انسانوں کا خون پینا شروع کی۔ بالآخر غریب زمین کے جراثیم کا (جن کو انہوں نے از روئے علم و حکمت اپنے کرہ پر نیست و نابود کر دیا تھا) شکار بن گئی۔ افسانوں اور داستانوں کو چھوڑ کر سائنٹفک تحقیق کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مریخ پر زندگی اَب اُپنے آخری دور میں سے گزر رہی ہے۔

کچھ نباتات موسم بہار میں تازہ دم ہو جاتے ہیں لیکن اس مختصر اور عسرت کی زندگی کے جاری رہنے کی بھی اُمید کم نظر آتی ہے۔ ہئیتی شمار سے کچھ زیادہ مدت نہ ہوگی کہ چاند کی طرح مریخ پر بھی زندگی کے کوئی آثار باقی نہ رہیں گے۔

زہرا ہوا اور ابروں میں لدا ہوا سیارہ ہے۔ اس پر ابر اتنے دبیز ہیں کہ اُس کی حقیقی سطح کو چھپا دیتے ہیں۔ اس کی گردش کے متعلق بھی کوئی قطعی رائے قائم نہیں کی جا سکتی آفتاب کے قریب ہونے کی وجہ سے اس کی دوری مدت ۲۲۵ یوم ہے لیکن مدوجزر کا اثر اُس کی محوری گردش کو اتنا سست کر دیا ہے کہ اس کا دن ہمارے چار یا پانچ ہفتوں کے برابر ہو گیا۔ اس کی سطح پر ابر کی زیادتی سے دھوپ کا اثر کم محسوس ہوسکتا ہے۔ اس کے کرۂ ہوائی میں اس وقت آکسیجن بہت کم ہے لیکن کاربن ڈائی آکسائیڈ کی افراط ہے جس سے ظاہر ہے کہ آگے چل کر اس پر نباتات کا نشوونما ہوسکے گا اور پھر اُن کے اثر سے کاربن ڈائی آکسائیڈ کی آکسیجن آزاد ہو کر حیوانات کی زندگی کا سامان بھی مہیا ہونا ممکن ہے سردست تو اس پر زندگی کے کوئی آثار نہیں نظر آتے۔

جب ہم نظام شمسی کے بڑے سیاروں پر نظر ڈالتے ہیں تو مشتری کو سب سے بڑا پاتے ہیں۔ اس کا زمین سے بڑے سے بڑا فاصلہ ۶۰۰ ملین میل ہے۔ اور چھوٹے سے چھوٹا فاصلہ ۳۶۷ ملین میل ہے۔ پہلی وضع میں اس کا ظاہری قطر ۳۲ سکنڈ ہے اور دوسری وضع میں ۵۲ سکنڈ۔ نیز محوری گردش کی وجہ سے وہ پورا گول نہیں بلکہ چپٹا کرہ نظر آتا ہے۔ اس کے گھومنے کی مدت ۱۰ گھنٹوں سے بھی کم ہے۔ واقعہائے شمسی کے مطالعہ سے آفتاب کے استوائی رقبوں کی محوری گردش کی مدت ۲۴ ½ یوم دریافت ہوئی ہے۔ اور قطبین کے رقبوں کی گردش کی مدت اس سے زیادہ ہے جس سے ظاہر ہے کہ آفتاب ایک گیسی کرہ ہے۔ اس قسم کا گردشی مدت کا تفاوت مشتری کے رقبوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس پر اا پیٹیاں ایک دوسرے سے صاف طور پر جُدا اور خطِ استوار کے

متوازی گھومتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔ معہذا بڑے سیاروں کے حاشیے ان کے وسطی رقبوں سے نسبتہً بہت کم روشن نظر آتے ہیں۔ یہ سب اِس بات کی دلیل ہیں کہ ان سیاروں کو بڑی گہرائی کے کرہ ہوائی ڈھانپ رکھے ہیں۔ مشتری اپنے قطبین پر صاف دبا ہوا نظر آتا ہے۔ ۱۸۷۸ئہ سے مشتری کی سطح پر ایک واضح و ممتاز سُرخ دھبا دکھائی دیتا ہے جو استوا کے متوازی سمت میں گھومتا ہے۔ اور باوجود خفیف تغیر سیارہ کا ایک مستقل مظہر ہے۔ نظری استدلال اور براہ راست پیمائش سے مشتری کی تپش -۱۴۰ درجہ مئی دریافت ہوئی ہے۔ اور اس کی ذاتی حرارت کا ذرا بھی پتہ نہیں۔

حلقوں کو چھوڑ کر زحل کی عام شکل و شباہت مشتری کے مماثل نظر آتی ہے لیکن اُسکی پیٹیاں مشتری کی پیٹیوں کی طرح ایک دوسرے سے علحدہ نہیں ہیں۔ اور اُن کی وضاحت بھی کم ہے۔ اس کی محوری گردش کی مدت تقریباً سوا دس گھنٹے ہے۔ اس کو بھی ایک بہت گہرا کرہ ہوا گھیر رکھا ہے۔ قطبین کے پاس زحل بہ نسبت دوسرے سیاروں کے بہت زیادہ دبا ہوا ہے۔ اس کا استوائی منطقہ عموماً زرد رنگ کا ہے اور قطبین کے پاس سبزی مائل ٹوپی ہے اسکی تپش - ۱۵۵ درجہ مئی ہے۔ زحل کے حلقے دراصل اس کے ایک ٹوٹے ہوئے قمر کے ٹکڑے ہیں جو کسی زمانہ میں اس کے بہت قریب آگیا تھا اور تجاذبی تفاوت سے پارہ پارہ ہو گیا۔ ان کا طیف بتاتا ہے کہ یہہ ٹکڑے تمام تر ٹھوس ہیں۔ گیسی نہیں اور زحل کے گرد گھومتے ہیں۔ نزدیک کے حلقے کے ٹکڑے زیادہ تیز رفتار ہیں اور دور کے حلقہ کے کمتر رفتار سے۔

یورینس کا قرص چپٹا نظر آتا ہے لیکن نیپٹیون کا تقریباً گول۔ طیف بینائی کے ذریعہ معلوم ہوا ہے کہ یورینس کی محوری گردش کی مدت ۱۰ ۳/۴ گھنٹے ہے اور نیپٹیون کی مدت ۱۵ گھنٹے ۴۰ منٹ ہے جو نظام شمسی کے تمام بڑے سیاروں کی گردشی مدت سے زیادہ ہے۔ اس طرح مشتری اور زحل باہمدیگر بہت مشابہ ہیں۔ یورینس اور نیپٹیون بھی آپس میں بہت

مشابہت رکھتے ہیں۔ راست پیمائش سے یورینس کی تپش ۱۸۰ درجہ مئی سے پست تردریافت ہوئی ہے۔ نیپٹیون کی تپش زیادتی بُعد کی وجہ سے اور بھی کم ہوگی۔ چونکہ بڑے سیاروں کے گرد ایک یا ایک سے زائد قمر گردش کرتے ہیں اس لئے کلیہ تجاذب کی مدد سے ان کی کمیتیں بڑی صحت کے ساتھ محسوب کیجا سکیں۔ اُن کے فاصلے اور ظاہری حجم معلوم ہونے سے ان کے حقیقی حجم اور پھر ان کے ذریعہ کثافت بھی بخوبی مشخص ہوسکی۔ زمین کی اوسط کثافت پانی کے مقابلہ میں ۵½ ہے۔ چاند کی ۳½ عطارد زہرا اور مریخ کی کثافتیں ان دو قیمتوں کے مابین ہیں لیکن مشتری زحل اور نیپٹیون کی کثافتیں بالترتیب ۳۴ر۱، ۷۱ر۰، ۲۷ر۱ اور ۵۸ر۱ ہیں جو بہت ہی قلیل ہیں زحل کی اوسط کثافت تو پانی سے بھی کمتر ہے حالانکہ آفتاب جیسے گیسی کرہ کی اوسط کثافت تقریباً ۴ر۱ ہے۔ پس اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان سیاروں کا بیشتر حصہ رقیق گیسوں ہی پر مشتمل ہے۔ دراصل ان کا مرکزی حصہ زمین کی طرح پہاڑی ہے۔ اس کے گرد بڑی عمیق یخ جمی ہوتی ہے اور اس کے اوپر وسیع کرہ ہوائی ہے۔ اتنا وسیع کہ اس کو دوربین میں بھی دیکھنے سے نظر اس کرہ ہوائی میں سے گزر کر یخ کی تہہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ روبرٹ ولڈٹ کی رائے کے بموجب (جس نے ان سیاروں کی طبیعی حالات کا بہت عمیق مشاہدہ و مطالعہ کیا ہے) مشتری کے قلبی پہاڑی کرہ کا نصف قطر ۲۲۰۰۰ میل ہے۔ اس کے گرد یخ کی تہیں ۱۶۰۰۰ میل موٹی ہیں اور کرہ ہوائی کی گہرائی ۶۰۰۰ میل ہے۔

زحل کے قلب کا نصف قطر ۱۴۰۰۰ میل ہے' یخ کی موٹائی ۶۰۰۰ میل اور کرہ ہوائی کی گہرائی ۱۶۰۰۰ میل ہے۔ ان ہوائی کروں کے بیرونی حصوں کی اوسط کثافت بہت قلیل ہے۔ پس وہ ہیڈروجن اور ہلیم ہی کے ہوسکتے ہیں۔ مشتری اور زحل کے طیوف کے نارنجی اور زرد حصوں میں گہرے انجذابی بند مشاہدہ ہوتے ہیں۔ یورینس اور نیپٹیون کے طیوف میں تقریباً سارے کے سارے سرخ اور زرد حصے انجذابی بندوں سے بھرپور ہیں۔

اسی لئے ان سیاروں کا رنگ دوربین میں سبز نظر آتا ہے۔ یہ ہ بند بڑی تحقیق کے بعد امونیا اور دلدلی گیس کے بندوں سے منطبق ہوئے ہیں۔ پس واضح ہے کہ ان سیاروں کے کرۂ ہوائی میں ہیڈروجن اور ہیلیم کے نیچے امونیا اور دلدلی گیس کی کثیر مقدار موجود ہے مشتری اور زحل پر غالباً امونیا چھوٹی بوندوں یا قلموں کی شکل میں اڑتی پھرتی ہوگی لیکن یورینس اور نیپٹون پر وہ منجمد ہو کر برف کی تہوں پر جم گئی ہوگی یا پانی میں حل ہو کر محلول خود منجمد ہو گیا ہوگا کیونکہ ان سیاروں کی تپش اور بھی زیادہ پست ہے۔ اسی لئے ان کے کرۂ ہوائی مشتری و زحل کی بہ نسبت زیادہ صاف نظر آتے ہیں اور ان میں دلدلی گیس کی دبازت بہت زیادہ ہے۔

پس اس سے واضح ہے کہ غیر معمولی بڑی کمیت کے سیاروں کی ابتدائی گیس فرار ہوتے نہیں پائیں اس لئے ان پر ہیڈروجن کی ابتدائی افراط برقرار رہی۔ جب یہ سیارے ۳۰۰ درجہ مئی تپش پر پہنچے تو غالباً ان کی سطح پر کے لوہے کے کم آکیجن والے مرکبوں کے زیر اثر ان کے کاربن ڈائی آکسائیڈ اور ہیڈروجن میں کیمیائی تعامل ہو کر دلدلی گیس اور بھاپ پیدا ہوئی۔ اس کے بعد جب سیاروں کی تپش اور بھی کم ہو گئی تو کرۂ ہوائی کی ہیڈروجن اور نیٹروجن میں تعامل ہو کر امونیا گیس تیار ہوئی۔ تپش جب ۱۰۰ درجہ مئی تک اتر آئی تو بھاپ سے سمندر بنے جن کے پانی میں آگے چل کر امونیا سلفیورئیڈ ہیڈروجن اور ہیڈرو کلورک ایسڈ گیس جیسی زہریلی گیسیں حل ہونے لگیں۔ مشتری کی بہ نسبت زحل کی تپش کمتر ہے۔ اس لئے اس پر امونیا گیس کا جز و بھی بہ نسبت دلدلی گیس کے کم ہے۔ یورینس اور نیپٹون پر سردی اتنی زیادہ ہے کہ وہاں امونیا گیس خود منجمد ہوئی ہوگی۔ اور اس طرح ان سیاروں پر اس کی مقدار دلدلی گیس کی بہ نسبت اور بھی کم ہے۔

مشاہدات اور نظریہ دونوں اس رائے کی تائید کرتے ہیں کہ نظام شمسی کے بہت بڑے سیاروں پر ایسے نباتات و حیوانات کی جو ہماری زمین پر نشو و نما پاتے ہیں قطعاً کوئی امید نہیں۔ ہمارے اس طویل مقالہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کائنات میں اگرچہ کروڑہا کہکشاں ہیں

اوران میں بحساب ستارے، تاہم سیاروں کی تکوین ایک انتہائی نادر واقعہ ہے لیکن کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ نظام شمسی کے سوا کسی اور ستارے کے ساتھ سیارے نہیں ہیں۔ زندگی سیاروں ہی پر ممکن ہے مگر وہ بھی خاص خاص سیاروں پر جن کی کمیت تپش وغیرہ موافق حال ہوں۔ گو طبیعی حالات کے بدلنے سے زندگی کا ارتقا جانداروں کو بدلے ہوئے حالات کے تحت زندہ رہنے دیتا ہے۔ لیکن یہ ارتقا غیر محدود نہیں۔ آخر ایک نہ ایک وقت آباد سیاروں کی زندگی کا فنا ہونا بھی ناگزیر ہے۔

نوٹ:۔ اس مقالہ کی تیاری میں رصدگاہ جامعہ پرنسٹن امریکہ کی جدید تحقیقات وانکشافات سے طبیعی وکیمیائی حالاتِ نظامِ شمسی کے متعلق بہت مدد دی گئی۔
اسٹرالومر مائل انگلستان ڈاکٹر اسپنسر جونز کی جدید تصنیفات سے بھی استفادہ کیا گیا۔ والسلام

محمد عبدالرحمٰن خان

فیروز شاہ بہمنی

ابوالمظفر تاج الدین فیروز شاہ بہمنی دکن کے اُن جلیل القدر سلاطین میں سے ہے جنکو دکن کا سرتاج اور ہیرو کہنا چاہیئے۔ اس کا عہد حکومت دکن کا بام ترقی تھا۔ آٹھویں صدی ہجری کے وسط میں سلطنت بہمنی کی بنیادیں رکھی گئیں اور ایک پاکیزہ نصب العین کے ساتھ اس کی نمو ہوئی۔ جس مد و جزر کے ساتھ یہ سلطنت نویں صدی میں پہنچی تھی وہ کبھی امید افزا اور کبھی ہمت شکن معلوم ہوتے تھے۔ بالآخر ۸۰۰ھ/۱۳۹۷ء میں اس سلطنت کا سفینہ جہاں فیروز شاہ کے سپرد کیا گیا جو نویں صدی کا بہت بڑا ہیرو ہے۔ پس ہمت شکن ماحول میں جب کہ اغیار کے ہاتھوں سلطنت کو دھکا لگ رہا تھا اور ڈر تھا کہ یہ نوخیز سلطنت اپنے بلند مقام سے ہٹ جائے، فیروز شاہ نے نہ صرف اپنے بزرگوں کی لاج رکھ لی اور گرتی ہوئی سلطنت کو سنبھالا بلکہ اس کو ایسی مضبوط طنابوں سے جکڑ دیا کہ وہ عرصہ دراز کے لئے مستحکم ہوگئی۔ فیروز شاہ سیاست کا بہت بڑا ناخدا تھا جس کی سیاست کے تمام گوشوں پر نظر پڑتی تھی۔ اس نے گھر میں تمام قوموں اور روایتوں کا مطالعہ کیا اور باہر اپنے ہمسایہ سلطنتوں کے سیاسی تعلقات پر وسیع نظر ڈالی اور معقول تدبیروں سے ان کا جواب دیا۔ فیروز شاہ ایک بہت بڑا مصلح بھی تھا جس نے سیاست اور معاشرت میں بڑی اصلاحیں کیں۔ اہل دکن کے دل و دماغ میں ایک تلاطم اور معاشرت میں ایک ہیجان برپا کر دیا۔ اور زندگی کا نیا مطمح نظر پیدا کر کے ایک جدید سوسائٹی بنائی۔ چنانچہ پرانے لوگ فیروز شاہ کے زمانے میں زندگی کی اس رفتار کو پہچان نہیں سکتے تھے۔ فیروز شاہ ایک بہت بڑا عالم بھی تھا جس کا علمی شغف ایک افسانہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ دکن کا معلم اور استاد ہے جس نے اپنی زندگی بھر اپنی رعایا کی علمی و اخلاقی خدمت کی اور دکن میں

علم کے بڑے بڑے خزانے جمع کر دئے جس کی علم نوازی سے گلبرگہ دنیا کی ایک بڑی اکاڈیمی بن گیا تھا۔ خلاصہ یہ ہے کہ فیروز شاہ ہی کا درخشاں عہد ہے جب کہ سلطنت بہمنی کی روشنی دکن کے باہر پڑنے لگی اور دنیا اس سلطنت سے روشناس ہوئی۔ ورنہ باہر کے لوگ اس سلطنت کو بہت کم جانتے تھے۔ دکن کا مشہور مورخ فرشتہ لکھتا ہے کہ[1]

"سلطان فیروز شاہ بہمنی بہ شوکت و عظمت از دیگر شاہانِ بہمنیہ امتیاز
تمام داشت و آن خاندان بہ او بلند آوازہ گشت"

فیروز شاہ بہمنی کی صحیح تاریخ پیدائش بتانا بہت مشکل ہے۔ قیاس یہ ہے کہ ۷۷۲ھ/۱۳۷۰ء میں پیدا ہوا ہوگا۔ کیونکہ فرشتہ[2] لکھتا ہے کہ اس کے چچا داؤد شاہ کے انتقال کے وقت اس کی عمر سات سال اور اس کے بھائی احمد شاہ کی عمر چھ سال تھی۔ اس حساب سے اس کی تاریخ پیدائش ۷۷۲ھ/۱۳۷۰ء قرار پاتی ہے۔ جو ممکن ہے صحیح ہو۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ یہ اپنے چچا محمد شاہ اول کے عہد میں پیدا ہوا تھا جو سلطنت بہمنی کا ایک تعمیری عہد ہے۔ کیونکہ علاءالدین بہمنی شاہ کے عہد میں اس سلطنت کی افتاد پڑی پھر اس کے جانشین محمد شاہ اول کے عہد میں جو ۷۵۹ھ/۱۳۵۸ء سے شروع ہوا تھا اس سلطنت کے خدوخال آراستہ کئے گئے۔ مرکزی اور مقامی حکومتوں کی تشکیل کی گئی۔ تمام اعضائے سیاسی ہم آہنگ کئے گئے۔ خارجی و داخلی مسلک کا تعین کیا گیا۔ بڑے تزک و احتشام کے ساتھ شاہی دربار سجائے گئے۔ اور دربار کے بیچ میں بہمنیوں کا مشہور تخت فیروزہ بچھایا جاتا تھا جس کی ضیا پاشی دیکھنے والوں کو چکا چوند کر دیتی تھی۔ اور اس کے دلچسپ قصے دور دور تک سنائے جاتے تھے۔ اس طرح یہ عہد ایک بہت بڑا آغوش تربیت تھا۔ جس میں آئندہ نسلوں کی خاطر خواہ تربیت ہوئی۔ فیروز شاہ اس عہد سے اپنے اولین نقوش لیکر دنیا میں آیا جو اس کی

ع[1] - تاریخ فرشتہ مقالہ سوم ص ۳۰۷ - ع[2] - تاریخ فرشتہ مقالہ سوم ص ۳۰۵

آئندہ عظمت کی نشاندہی کرتے تھے۔ اس کے تین سال کے بعد اس کو اس کے چچازاد بھائی محمد شاہ ثانی کا پُرسکون عہد ملا جس میں جنگ وجدل کی جگہ صلح وآشتی کے دروازے کھول دئے گئے۔ یہ ایک دوسرا تخلیقی عہد ہے جس میں سب سے پہلے اہلِ ملک کی مذہبی اور اخلاقی تربیت کا سامان جمع کیا گیا۔ پچھلے بیس سال میں جو قیام سلطنت سے گزرے تھے سوائے سیاسی جوڑ توڑ اور ہمسایہ سلطنتوں کی دار وگیر کے کوئی قابل قدر علمی واخلاقی کام نہیں ہوا۔ اور اس تاسیسی زمانہ میں اس کی توقع بھی نہیں رکھی جاتی۔ محمد شاہ ثانی بہمنی خاندان کا پہلا بادشاہ ہے جس نے علمی خدمت کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ اس کے عہد میں یہ کوشش کی گئی کہ جنگ وجدل سے دامن چھڑا کر حکومت کی تمام خدمتیں تعلیم وتعلّم کے لئے وقف کر دیں۔ محمد شاہ دوم ایک علم دوست بادشاہ تھا جس کو اس کی رعایا ارسطو کے نام سے پکارتی تھی۔ اس لئے سب سے پہلے ملک میں علم کے دیے روشن کئے۔ لائق علماء جمع کئے اور جگہ جگہ درس گاہیں قائم کیں۔ علماء اور طلباء کے لئے وظائف مقرر کئے۔ چنانچہ اس کی علم دوستی کی وجہ سے گلبرگہ میں علماء کا ایک بہت بڑا جمگھٹا ہو گیا تھا۔ ان علماء میں استاد الاساتذہ میر فضل اللہ تھا جو دنیائے اسلام کے مشہور فاضل علامہ سعد الدین کا شاگرد ہے۔ بہمنی دربار کی مہمان نوازی سے یہیں کھنچا آیا۔ اور علم دوست بادشاہ بہمنی کی سرپرستی میں علم کی روشنی پھیلانی شروع کی۔ سیکڑوں طالبانِ علم اس کے اردگرد جمع ہونے لگے۔ اس کے چشمۂ فیض سے فائدہ اٹھانے والے عوام کے علاوہ شاہی خاندان کے افراد بھی تھے۔ محمد شاہ نے اپنے چچازاد بھائیوں کو جو فیروز خاں اور احمد خاں کے نام سے موسوم تھے فضل اللہ کے حلقۂ درس میں شریک کر دیا۔ ان دونوں بھائیوں نے جو فیروز شاہ اور احمد شاہ کے نام سے بادشاہ ہوئے کسب علم کا پورا حق ادا کیا۔ اور خصوصاً فیروز خاں نے جو غیر معمولی طور پر ذہین اور طباع واقع ہوا تھا اپنے استاد فضل اللہ سے ایسا فائدہ اٹھایا جس کی تاریخ میں بہت کم مثال ملتی ہے۔

اُستاد کا ہر سبق اس کے دل میں اُمنگیں پیدا کرتا اور ہر درس اس کے دماغ میں ایک ہیجان برپا کرتا تھا۔ بالآخر یہہ اپنے بیش بہا ذخیرۂ معلومات کے ساتھ اپنے اُستاد سے بھی آگے بڑھ گیا۔ اور جب وہ اِن معلومات کے ساتھ بہمنی تخت پر بیٹھا تو دکن کے ہر گوشے میں زندگی کی لہریں دوڑ گئیں ۔

فیروز شاہ کو بہمنی تخت آسانی سے نہیں ملا۔ یہہ دنیا کے اُن مشاہیر میں ہے جن کو اپنی منزلِ مقصود تک پہنچنے کے لئے کشاکشِ زیست کے بڑے منجدھار میں سے گزرنا پڑا اور سیاست کے بڑے نشیب و فراز طے کرنے پڑے۔ جن ناگوار حالات کو مغلوب کر کے یہ فائز مرام ہوا تھا وہ بہمنی تاریخ کا ایک دلچسپ مرقع ہے۔ یوں تو محمد شاہ دوم کے اوائلِ عہد میں یہ ولیعہدی کے لئے نامزد تھا۔ اور اس کی بلند پایہ تعلیم و تربیت اس کے کامیاب مستقبل کا پیام دیتی تھی۔ ملک میں کئی مرتبہ اس کی علمی و عملی قابلیت کے مظاہرے ہو چکے تھے جو ملک کے ذی شعور طبقوں کو مطمئن کرتے تھے[1]۔ اور سچی بات یہ ہے کہ محمد شاہ دوم نے اس کو اپنی جانشینی کے لئے اِس وجہ سے نامزد کیا تھا کہ اس سے بہتر کوئی وارثِ تخت نہیں تھا۔ چنانچہ فرشتہ کہتا ہے کہ محمد شاہ فیروز خان کی ان الفاظ میں تعریف کرتا تھا کہ ہمارے خاندان میں فیروز خاں سے زیادہ کوئی فرد لائق نہیں ہوا۔[2] یہ الفاظ ایسے نہیں تھے جو شرمندۂ معنی نہ ہوں بلکہ اپنے اندر بڑی حقیقت رکھتے تھے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ یہ الفاظ بادشاہ اور رعایا کی حقیقی تاثرات کو ظاہر کرتے تھے۔ اور اس پر طرّہ یہ کہ "محمد شاہ گاہ گاہ بزبان می آورد کہ فیروز ولیعہد من است"۔ اور بعض وقت اس کو اپنے برابر بٹھاتا تھا[3]۔ اور یہ اس بات کا صریح اعلان تھا کہ فیروز خان ولیعہدی کے لئے نامزد ہو چکا ہے، کیونکہ محمد شاہ کا فیروز خاں کو اپنے برابر تخت پر جگہ دینا ایک نئی روایت تھی اور اعلان ولیعہدی کا ایک اچھا طریقہ تھا۔ اور اگر محمد شاہ کے اِنتقال کے بعد فیروز خان تخت نشین کر دیا جاتا تو رفتارِ سیاست کبھی نہیں

۱۔ برہان مآثر ص ۲۹ ۔ ۲۔ تاریخ فرشتہ مقالہ سوم ص ۳۰۵ ۔ ۳۔ فرشتہ ۳۰۵

اُلجھتی ۔اور ارتقائے تمدن کا سلسلہ برابر جاری رہتا لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محمد شاہ کا وہ فیصلہ کسی محکم اُصول سے وابستہ نہیں تھا ۔بلکہ یہ ایک جذباتی جنبش تھی اس کے دو سال کے بعد ہی ایک دوسری جذباتی رو نے اس فیصلے کو متزلزل کر دیا ۔یہ فیصلہ اس وقت تک قائم رہا جب کہ اس کے گھر میں کوئی بیٹا پیدا نہیں ہوا ۔جب دو تین سال کے اندر اس کے دو بیٹے غیاث الدین اور شمس الدین پیدا ہو گئے تو سیاسی بساط بالکل اُلٹ گئی۔ بادشاہ نے محبت پدری سے مجبور ہو کر اپنے فیصلے پر نظر ثانی کی ۔اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ملک کی تمناؤں کے خلاف غیاث الدین کی ولیعہدی کا فیصلہ ہو گیا جس نے سیاست کی رفتار یک لخت بدل دی ۔

۷۹۹ھ / ۱۳۹۷ء میں محمد شاہ دوم کا انتقال ہوا ۔اس کی زندگی تک حالات بالکل پرسکون تھے سلطنت کے تمام اعضائے سیاسی بہمنی دستور کے پابند تھے اور ہر جگہ مستعد بادشاہ کی آواز سنائی دیتی تھی ۔لیکن جب اس کے بعد اس کے بیٹے غیاث الدین کو تخت نشین کیا گیا تو مرکزی حکومت پیچ و تاب کھانے لگی ۔کیونکہ اول تو غیاث الدین، فیروز خاں کی طرح علوم و فنون کا بہت بڑا عالم نہیں تھا اور دوسرے بہت کمسن تھا ۔تخت نشینی کے وقت اس کی عمر بمشکل ۱۷ سال کی تھی ۔ظاہر ہے کہ اس چھوٹی عمر میں اس نے نہ تو پوری تعلیم و تربیت حاصل کی تھی نہ جہاں بانی کے سیاسی ہتکنڈے سیکھے تھے ۔یہ حالات ان بیوفاؤں کو حرص و آز کی دعوت دینے لگے جو تخت و تاج کے دشمن تھے ۔اور سلطنت کے مجموعی مفاد کے خلاف اپنا دامن حرص پُر کرنا چاہتے تھے ۔چنانچہ تغلچین نامی ایک ترک غلام بادشاہ کی جسمانی اور اخلاقی کمزوریوں سے فائدہ اُٹھانے لگا ۔فرشتہ کہتا ہے کہ تغلچین محمد شاہ دوم کے معتبر غلاموں میں سے تھا ۔غالباً یہ دوسرے ترک غلاموں کے ساتھ محمد شاہ کے عہد میں خریدا گیا تھا ۔اور چونکہ اس میں کام کرنے کی قابلیت تھی تو مرحوم بادشاہ نے اس کو جلد ترقی دیدی اور امراء میں داخل کر دیا ۔لیکن اس نے اپنے ولی نعمت اور اس کی اولاد کے ساتھ انتہائی بیوفائی کی[1]

---

[1] تاریخ فرشتہ مقالہ سوم ص ۳۰۴ ۔ برہان مآثر ۳۹ ۔

بلکہ اس نے کمسن بادشاہ کو اپنے دام فریب میں پھانس کر سلطنت کے تمام سیاہ و سفید اپنے ہاتھ میں لینے کی کوشش شروع کر دی۔ بادشاہ کو مختلف دل آویز ترغیبیں دی جاتی تھیں۔ عیش و عشرت کے سبز باغ دکھائے جاتے تھے لیکن غیاث الدین آسانی سے اس کے دام فریب میں نہیں آیا۔ باوجود کمسن ہونے کے وہ بہمنی سلطنت کی روایتوں سے واقف تھا۔ جہاں تک اس سے ہو سکا اسی انداز سے سلطنت کی علمبرداری کی جو اس کے بزرگوں کا آئین تھا۔ احمد بیگ قزوینی اس کا پیشوا اور محمد خاں اس کا سرنوبت تھا۔ ان حالات میں آقا و غلام کی کشمکش ہونے لگی۔ کیونکہ ایک طرف حمیت و خودداری کارفرما تھی تو دوسری طرف خود غرضی و بیوفائی کام کر رہی تھی۔ یہ کشمکش سلطنت کے وقار کو صدمہ پہنچانے لگی۔ بالآخر اس کشمکش کا پیمانہ لبریز ہو گیا۔ تغلچین نے ارادہ کر لیا کہ غیاث الدین کو بے دست و پا کر کے جو اس کے دام میں پھنس رہا تھا سلطنت پر چھاپہ مارے۔ ایک روز بادشاہ کو اپنے گھر میں دعوت دیدی اور شراب سے مدہوش کر کے اندھا کر دیا۔ جو اکابر سلطنت بادشاہ کے ساتھ تھے اور بادشاہ کو بچانے کے لئے دوڑے وہ تلوار کے گھاٹ اتار دیئے گئے۔ اندھے بادشاہ کو ساگر کے قلعے میں مقید کر دیا گیا اور ادھر اس کے چھوٹے بھائی شمس الدین کو جس کی عمر پندرہ سال سے زیادہ نہ تھی تخت فیروزہ پر جگہ دی گئی جو تغلچین کے اقتدار کا پیش خیمہ تھا۔ اول تو شمس الدین ایک کمسن بچہ تھا جو خودارادیت سے عاری تھا۔ دوسرے تغلچین شمس الدین کا مربی اور بادشاہ گر تھا۔ آخر الذکر کی بادشاہی سب کچھ تغلچین کی مرہون منت تھی۔ اس کے علاوہ اس بچے کو اس وعدہ سے تخت نشین کیا گیا کہ وہ تغلچین کی حکمبرداری سے بالکل گریز نہ کرے۔ اس کی ماں علحدہ تغلچین کے دام فریب میں تھی۔ اور اپنے بدنما کردار سے شاہی خاندان کو رسوا کر رہی تھی[۱]۔ اس کو مخدومہ جہاں کا خطاب دیا گیا اور یہ اپنے بیٹے کو نصیحت کرتی تھی کہ وہ ہر حالت میں تغلچین کی ہمنوائی کرے۔ تغلچین سلطنت کا ملک نائب اور

۱۔ تاریخ فرشتہ ۳۰۵

اور امیر جملہ بن بیٹھا جو بہت بڑا امتیاز تھا۔ اور اس پردے میں خود حکومت کرتا تھا۔ اور اپنے مطلب کے مطابق شمس الدین سے فرامین جاری کرتا تھا۔ یہ عجیب دلخراش منظر تھا کہ علاء الدین حسن بہمنی شاہ کی دولت جو اس نے اپنے لائق جانشینوں کے لئے چھوڑی تھی وہ آج ایک ترک غلام کے ہاتھوں لٹ رہی تھی۔ جو اکابر سلطنت اپنی وفا شعاری سے مجبور ہو کر سلطنت کے وقار کو بچانے کے لئے آئے وہ یا تو تلوار کی گھاٹ اتار دئے گئے یا قید ہو گئے۔ اور جن میں کوئی دم خم نہیں تھا وہ اس جرأت کے سامنے سہم کر رہ گئے۔ اور رعایا میں یہ دہشت پھیل رہی تھی کہ دکن کی نو خیز سلطنت جس کو بہمنی شاہوں نے اپنے خون دل سے سینچ کر پروان چڑھایا تھا وہ یا تو ختم ہو جاتی یا تخت فیروزہ پر بیٹھنے والے ہمیشہ کیلئے دنیا سے رخصت ہو جاتے یا ترک غلاموں کے ہاتھوں خود غرضیوں کی آماجگاہ بن جاتی۔ چند مہینوں کے اندر جب کہ تغلچین نے عنان حکومت سنبھالی تھی سیاست کے تمام رشتے ٹوٹنے لگے سلطنت بہمنی کے معماروں نے رائی و رعایا کو جن خوشگوار بندھنوں میں ملک کیا تھا وہ ڈھیلے پڑ گئے۔ وہ ذی شعور طبقے جن کی رگوں میں حمیت و خودداری کا گرم خون دوڑتا تھا وہ سب گھبرا کر چھوڑ کر بھاگنے لگے۔ کیونکہ اب ایک ایسا حوصلہ شکن ماحول پیدا ہو گیا تھا جس کو شرفا برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ چند روز کے اندر زمینیں خشک اور دماغ معطل ہو کر رہ گئے۔ دکن کے مورخ اس کو ایک عہد اضطراب سے تعبیر کرتے ہیں۔ گر حالات کچھ اس سے گراں تر ہی تھے۔ اس وقت سب کی آنکھیں ایک اولوالعزم رہنما قوم کے لئے ترستی ہیں جو خضر اور مسیحائے وقت کے جامہ میں منظر عام پر آئے اور سلطنت کو اپنے اصل مقام پر پہنچائے۔ اور یہ فیروز شاہ کی اولوالعزم شخصیت تھی۔ یہی حقیقی وارث تخت تھا جو ان گرتے ہوئے حالات کا مقابلہ کر سکتا تھا۔ اس کے پیچھے ملک کی تمام تمنائیں اور ہمدردیاں تھیں۔ تغلچین کو اس سے ڈر لگتا تھا۔ کیونکہ فیروز خاں ایسا دعویدار تخت تھا جس کے سامنے بہت سوں کے حوصلے پست ہو جاتے تھے۔ تغلچین نے اکثروں کو

جو امرا اور رؤسا کی صف میں تھے خاموش کر دیا تھا لیکن فیروز خاں کی سی زبردست شخصیت کو جو اپنے تدبر اور علم و فضل کی بدولت جاذب نظر تھی زیر کرنا آسان نہ تھا۔

اِس وقت سلطنت کے اندر دو فریق بن گئے تھے۔ ایک طاقت تغلچین اور اس کے ہوا خواہوں کی تھی جو حکومت کے تمام ذرائع سے مسلح تھے۔ اس کے ساتھ اور ترک غلام بھی تھے[۱]۔ ان کے ہاتھ میں تمام خزانہ تھا، اور فوجیں تھیں اور دنیا کو فریب دے سکتے تھے کہ ان کی کوششیں تمام تر شمس الدین کی پشت پناہی اور سلطنت کی بقا کے لئے وقف ہیں۔ دوسری طرف فیروز خاں اور احمد خاں کی صف تھی جو اہلِ ملک کے اشارے سے میدان میں بڑھ رہی تھی۔ لیکن ان کے ہاتھ پیر ٹوٹے ہوئے تھے ان میں اتنی سکت نہ تھی کہ سلطنت کی پوری طاقت کا جواب دے سکتے اگر ان کی کوئی طاقت تھی تو صرف اہلِ ملک کے خلوص اور ہمدردیوں میں مرکوز تھی۔ وہ صرف اس مقصد کے ساتھ میدان میں آئے کہ اپنے بزرگوں کی دولت کو تزلزل سے بچائیں جب تک غیاث الدین زندہ تھا ان کو محمد شاہ دوم کی وصیت دامنگیر رہی کیونکہ مرحوم بادشاہ نے اپنی آخری گھڑیوں میں یہ وصیت کی تھی کہ وہ غیاث الدین کے ساتھ وفادار رہیں[۲]۔ انھوں نے نہ صرف پوری وفاداری کی بلکہ متعدد بار تغلچین کی دست درازیوں کا جواب بھی دیا لیکن جب غیاث الدین، تغلچین کے حرص و آز کا شکار ہو گیا اور شمس الدین کو کٹھ پتلی بنا دیا گیا تو تمام اخلاقی تیقنات ٹوٹ گئے۔ اب مرحوم بادشاہ کی وصیت بے اثر ہو کر رہ گئی۔ اس وقت اخلاقی تقاضہ یہ تھا کہ سلطنت کو اغیار کے پنجے سے چھڑائیں۔ یہ ان کے لئے ناممکن تھا کہ وہ چپ چاپ اپنے بزرگوں کی قیمتی میراث کو تاراج ہوتا ہوا دیکھیں۔ ایک طرف شاہی خاندان کے افراد نے انھیں ابھارا[۳] دوسری طرف

---

[۱] برہان مآثر صفحہ ۱۶ - [۲] تاریخ فرشتہ مقالہ سوم صفحہ ۳۰۵

[۳] فرشتہ کہتا ہے کہ فیروز خان اور احمد خان کی بیویاں جو محمد شاہ دوم کی بیٹیاں تھیں، ان کو ابھارنے لگیں کیونکہ تغلچین نے ان کے بھائی غیاث الدین کو بے دست و پا کیا اور سلطنت کو داغدار بنایا۔ (فرشتہ ۔ ۳۰۵)

اہلِ ملک نے ان کے جذبۂ حمیت کو اکسایا[1]۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں سورما، جو خاندانِ بہمنی کے چشم و چراغ تھے، سربکف میدان میں آ گئے۔ اگرچہ مخالف سمت سے تند ہوائیں چلنے لگیں، اور ڈر تھا کہ اس آندھی میں کہیں خود ان کا چراغ گل نہ ہو جائے۔ لیکن ان سورماؤں نے کبھی ہمت نہ ہاری۔ اور یہ اپنے پاکیزہ منصوبے کی پیش رفت میں مصروف ہو گئے۔ ادھر تغلچین کو اس کے جاسوس وحشت آمیز خبریں سنانے لگے جو اس کے لئے پیامِ موت معلوم ہوتی تھیں۔ اس نے مدافعت کی تیاری کی۔ اس وقت اس کا کام یہ تھا کہ شمس الدین سے ایک فرمان حاصل کر کے فیروز خان اور احمد خان کو گرفتارِ زنداں کر دے۔ چنانچہ اس نے شمس الدین کو اجرائے فرمان کی ترغیب دی۔ لیکن فیروز خاں اور احمد خاں کے خلاف جن کا ملک میں بہت اثر تھا، تعزیری فرمان جاری کرنا آسان نہ تھا۔ شمس الدین باوجود کم عمری کے اس کے نتائج سمجھتا تھا۔ تغلچین نے بہتیری کوشش کی اور مختلف تراش خراش اور بے بنیاد اتہام لگا کر بادشاہ کو آمادہ کرنا چاہا۔ لیکن اس کی ایک نہ چلی۔ جب کبھی بادشاہ اجرائے فرمان کے لئے آمادہ ہوتا اس کے حوصلے پست ہو جاتے تھے۔ بالآخر تغلچین نے شمس الدین کی ماں کو جو اس کے حلقۂ اثر میں تھی اس کام کے لئے آمادہ کیا[2]۔ اور اس کو سمجھایا کہ اگر دو تین روز کے اندر فیروز خاں اور احمد خاں کو قید نہ کیا جا سکا تو سیاست کی تمام بساط الٹ جائے گی۔ اور یہ دونوں بھائی بالآخر شمس الدین کو تخت سے علیحدہ کر کے خود قابض ہو جائیں گے۔ مخدومۂ جہاں نے اپنے بیٹے پر جادو کر ہی دیا اور اجرائے فرمان کی تیاری شروع ہو گئی۔

---

[1] ۔ برہان مآثر ص ۱۸ ۔ [2] شمس الدین کی ماں جس کو تغلچین نے مخدومۂ جہاں کا خطاب دیا تھا ایک ہیچ ذات کی عورت تھی تغلچین کے ساتھ ہر سازش میں شریک تھی بلکہ شاہی خاندان کی روایات کے خلاف تغلچین کی شریک زندگی ہو گئی تھی غیاث الدین اور اس کی بہنیں جو فیروز خاں اور احمد خاں کی بیویاں تھیں وہ دوسری ماں کے بطن سے تھیں ۔ فرشتہ مقالہ دوم ۳۰۵

اس وحشت انگیز خبر سے جو قومی سورماؤں کے درپئے آزار تھی ملک میں ایک سنسنی پھیل گئی اور ملک کے ذی شعور طبقے ہراساں نظر آنے لگے۔ فیروز خاں اور احمد خاں نے بھی اپنا بچاؤ کیا۔ ان کا گلبرگہ میں ٹھہرنا مناسب نہیں تھا۔ اگر وہ گرفتار ہوجاتے تو احیائے سلطنت کی تمام مہم ختم ہوجاتی' اور سلطنت ہمیشہ کے لئے ترک غلاموں کے ہاتھ میں ہوتی۔ تجربہ کار لوگوں نے انہیں فوراً ساگر بھاگنے کی صلاح دی جو نہ صرف گلبرگہ سے دور تھا' بلکہ اس فوجی جدوجہد کے لئے ایک مناسب جگہ تھی۔ دریائے بھیما کے جنوب میں ساگر سلطنت بہمنی کا ایک قلعہ تھا۔ جہاں حصولِ مالگزاری کے لئے دیوان اور قیام امن کے لئے تھانہ دار یا امین کوتوالی ہوتے تھے اور چونکہ یہ تعلقہ دریائے کرشنا سے قریب تھا جس کے نیچے سلطنت بیجانگر تھی اس لئے یہاں جرار فوجیں متعین تھیں۔ ان قومی سورماؤں کے لئے اس سے بہتر جگہ نہیں ہوسکتی تھی۔ یہ فوراً ساگر بھاگ گئے۔ اور عجیب اتفاق ہے کہ سدھو نامی ایک شخص جو ساگر کی تھانہ داری پر مامور تھا ان سورماؤں کے خیر مقدم کے لئے تیار ہوگیا۔ اور جو ذرائع حکومت اس کے پاس تھے وہ سب فیروز خاں کے سپرد کردئے اور پوری صداقت کے ساتھ اپنی تمام کوششیں اس مرکز پر جمع کردیں کہ کسی طرح فیروز خاں بادشاہ ہوجائے جو تمام اہلِ ملک کی آرزوؤں کا مرجع تھا۔ سدھو کی آواز ساگر سے دراصل تمام ملک کے جذبات کی صدائے بازگشت تھی جس میں ہر وقت وفاداری کی لہریں اٹھتی تھیں۔ بہمن نامہ کے مؤلف نے اس جذبۂ وفاداری کو ان الفاظ میں منظوم کیا تھا[۱]؎

چنیں گفت سدھو بہ فیروز خاں ۔۔۔ ندارم دریغ از تو مالی وجانی
بکوشم کہ اورنگ کیخسروی ۔۔۔ ز فرِ کلاہِ تو گردد قوی

یہ ساگر کی قومی ہلچل ہے جس کے درودیوار فیروز خاں کی آمد سے متلاطم ہوگئے

---

[۱]؎ ۔ فرشتہ مقالۂ سوم ص۳۰۵ ۔

اور سلطنت بہمنی کے وفاداروں کو دور دور سے کھینچنے لگے لیکن اس مخالف فریق کو اپنے دست و بازو مضبوط رکھنے کے لئے کافی وقت کی ضرورت تھی اس تھوڑے سے وقت میں ایسا اجتماع نہیں ہو سکا، جو اس عظیم الشان منصوبے کو روبراہ کرتا۔ بدھو کی جاں توڑ کوشش سے تین ہزار سوار و پیادے جمع ہو سکے جو شاہی فوجی طاقت کا جواب نہیں تھے۔ ادھر تغلچین نے خزانے کے دروازے کھولدیئے تاکہ لوگ اس لالچ میں اس کا ساتھ دیں۔ چنانچہ مرکزی حکومت کی ایک بڑی فوج کے ساتھ وہ مقابلے کے لئے آیا۔ گلبرگہ سے قریب یہ لڑائی ہوئی جس کا فیصلہ قوم پرستوں کے خلاف ہوا۔ فیروز خاں اور احمد خاں کو پھر ساگر بھاگنا پڑا۔ اب ان کا مستقبل بالکل تاریک معلوم ہوتا تھا۔ لیکن بعض ہمدردوں نے یہ رائے دی کہ باہر سے گلبرگہ پر یورش کرنا ناممکن ہے بہتر یہ ہے کہ خود گلبرگہ میں رہ کر خفیہ طور پر تغلچین کو سازش کا شکار کرنا چاہیئے[1]۔ لیکن گلبرگہ میں داخل ہونے کے لئے ان لوگوں کو تغلچین سے اپنے کئے کی معافی مانگنی پڑی۔ ساگر سے ایک معافی نامہ بھیجا گیا اور جب یہ دونوں بھائی گلبرگہ آ گئے تو پھر انہیں تغلچین کو پھانسنے کا موقع ملا۔ ایک رات اس کو گرفتار کرنے کی سازش کی گئی۔ کچھ لوگ محل کے باہر لڑنے کے لئے گئے اور کچھ اندر داخل ہوئے اور اچانک تغلچین کو گرفتار کر لیا۔

اس کی گرفتاری فیروز شاہ کی بادشاہی کا اعلان تھا۔ دوسرے روز فیروز شاہ بہمنی ملک کی تمناؤں کے ساتھ جو دل کی گہرائیوں سے نکل رہی تھیں تخت فیروزی پر بیٹھا۔ ملک کے تمام طبقوں میں مسرت کی لہریں دوڑ گئیں۔ اور ملک کی فضائے بسیط پر خلوص نغموں سے گونجنے لگی۔ دربار میں ایک قصیدۂ تہنیت پڑھا گیا یہ

خسروا ملک بر تو خرم باد | گل گیتی ترا مسلم باد
خط تعظیم یافت از نامت | ہمچناں سال و مہ معظم باد[2]

---

[1] تاریخ فرشتہ ۳۰۶ [2] برہان مآثر ۴۱

شیخ آذری نے بہمن نامے میں کہا تھا ؎

چو فیروز شہ آں شہِ راستیں ٭ برآرندہ تاج و تخت و نگیں
بروز خجستہ سر مہر و ماہ ٭ بسر بر نہاد آں کیانی کلاہ[1]

ناخدائے سیاست کی حیثیت میں فیروز شاہ کی بہت بڑی خدمت یہ تھی کہ اس نے دکن کے جغرافیہ اور قومیتوں کی صحیح پیمائش کر کے جس پر سلطنت بہمنی قائم تھی اس کو ایک نئے تمدن سے سنوارا اور اہل دکن کی سوئی ہوئی قوتوں کو جگا کر تمام ملک میں زندگی کی ایک ہی رو دوڑا دی۔ دکن ایک بڑا ملک ہے جو شمال میں بالاگھاٹ سے شروع ہو کر جنوب میں دریائے تنگبھدرا تک پہنچتا ہے اور بعض مرتبہ لوگ اس کو دریائے کاویری تک بھی پہنچا دیتے ہیں۔ کیونکہ دکن میں کرناٹک بھی داخل ہے، جس کے حدود دریائے کاویری کے کناروں سے جڑ جاتے ہیں اور دکن کی بعض قدیم سلطنتیں اسی وسیع علاقے پر پھیلی ہوئی تھیں۔ اس کے بڑے دریا شمال و جنوب میں مغربی گھاٹوں سے نکل کر مشرق کی طرف دور تک پھیل جاتے ہیں اور دکنِ خاص کی نمائندگی کرتے ہیں۔ خاص دکن، گوداوری اور تنگبھدرا کا درمیانی حصہ ہے جس میں سطح مرتفع کے ساتھ صدہا نشیب و فراز، سرسبز چوٹیاں اور شاداب وادیاں ہیں جو دریاؤں اور آبشاروں کی شفاف روانی کے ساتھ ایک بڑا دلکش منظر پیدا کرتے ہیں۔ دکن کا لطیف تمدن اس ترکیب جغرافیہ کی پیداوار ہے جس کی سب سے پہلے دراوڑی قوموں نے بنیاد ڈالی اور پرورش کی۔ جب کبھی اس ملک کی عنانِ حکومت متمدن حکمرانوں کے ہاتھ میں آئی تو انہوں نے اس جغرافیہ میں ایک بڑی ہلچل پیدا کر دی اور لطیف ذوق کو آگے بڑھایا۔ اس خطے میں تین جغرافیے اور قومیتیں ہیں جو اپنی زبان، معاشرت اور روایتوں کے ساتھ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ جو حکومتیں اس سرزمین میں قائم ہوئیں انہیں ہر وقت دوہرے فرائض انجام دینے پڑے۔ کیونکہ ایک طرف ان مختلف قومیتوں میں ہم آہنگی پیدا کرنا دوسری طرف ان کو مرکزی حکومت

---

[1] فرشتہ ۳۰۶ - نیز برہان مآثر ۴۱

کے ساتھ ہمنوا بنانا پڑتا تھا اور حکومت کو ہر قومیت کی نمائندگی کرنی پڑتی تھی۔ ممکن ہے کہ قدیم دکن کی حکومتیں اس میں کامیاب ہوئی ہوں۔ لیکن جب بہمن شاہوں نے دکن کو اپنا گھر بنایا تو سب سے پہلے انہوں نے اپنی سیاست کو اس پیچیدہ مسئلے کی طرف منعطف کر دیا۔ چنانچہ سلطنت بہمنی کے بانی علاء الدین حسن بہمنی شاہ اور اس کے مشہور وزیر اعظم سیف الدین غوری نے پہلے اسی مسئلہ کا تجزیہ کیا اور بڑے سلیقہ سے اس کو سلجھایا۔ سیف الدین غوری دکن کا بہت بڑا دستور ساز ہے جس نے دکن کی قدیم تاریخ، جغرافیہ اور روایتوں کا جائزہ لیکر ایک پاکیزہ نظام حکومت قائم کیا تھا جو اس ملک کیلئے بہت خوشگوار ثابت ہوا۔ اور صدیوں تک اہل دکن کو فیضیاب کرتا رہا۔ اور آج بھی دکن کی سیاست اور معاشرت میں اس کے اکثر عناصر پائے جاتے ہیں۔ اس نظام حکومت کی خوبی یہ تھی کہ یہ دکن کی تمام خصوصیات کی ترجمانی کرتا تھا۔ اور اس نے راعی اور رعایا کو اس قدر خوشگوار بندھنوں میں جکڑ رکھا تھا کہ دونوں طبقے ایک دوسرے کے ساتھ ہم آغوش معلوم ہوتے تھے۔ حکومت کی تنظیم میں دکن کے قدیم باشندوں کو جگہ دیگئی کہ یہ لوگ بہمنی سلطنت کو اپنی سلطنت سمجھیں۔ بعض محکمے مثلاً مال و محاسبی ہندوؤں کے ہاتھ میں تھے۔ اگر فرشتہ کا قول صحیح سمجھا جائے تو یہ حکومت کا نیا تجربہ تھا جو ہندوستانی سرزمین میں پہلی مرتبہ کیا گیا اور اس کا سہرا علاء الدین بہمنی شاہ اور سیف الدین غوری کے سر ہے کیونکہ اسی مورخ کے بیان کے مطابق شمالی ہندوستان کی پٹھان سلطنت اس تجربے سے عاری تھی[۱]۔ لیکن بہمنیوں نے دکن میں پوری رواداری کی اور اپنا دامن سلطنت اس قدر وسیع کر دیا کہ اس میں ہندو اور مسلمان دونوں سما گئے اور اس طریقے سے بہمنی شاہوں نے دکھنی قومیت کی بنیاد رکھدی۔

فیروز شاہ کی بلند ذہنیت اس سے مطمئن نہ تھی۔ وہ دکن کی قومی تعمیر میں اپنے پیشروؤں سے بہت آگے بڑھ گیا۔ اس مدبر اعظم کی دور رس نگاہیں سیاست اور معاشرت

۱۔ فرشتہ ۲۷۸

کی گہرائیوں تک پہنچتی تھیں۔ اور وہ جانتا تھا کہ دکن کے وسیع جغرافیہ میں جہاں جغرافی اور قومی مختلف عناصر پائے جاتے ہیں کس طرح حکومت کرنی چاہیئے۔ تخت نشین ہوتے ہی اس نے قومی تعمیر کا ایک بڑا پیشنامہ بنایا جو ایک بڑے مدعا کے ساتھ منظر عام پر لایا گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے محمد شاہ دوم کے عہد سے سوچ بچار شروع کر دی تھی اور چونکہ وہ بہت بڑا عالم تھا اس کی ذہنی پرواز اس کو بلند تر منزلوں پر اڑا لیجاتی تھی۔ اس کے تعمیری پیشنامے کے کئی اجزاء تھے۔ ایک طرف اس نے معاشرت کی اصلاح کی اور اپنے لطیف ذوق سے اس میں زندگی پیدا کی تو دوسری طرف دکن کی مختلف قومیتوں کی شیرازہ بندی کر کے ان کو ایک رشتہ میں منسلک کر دیا اور حکومت اور بادشاہ کو ملک کا حقیقی نمائندہ بنایا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پہلے فیروز شاہ نے اپنے شائستہ ذوق سے زندگی کے تمام شعبوں میں ایک تموّج پیدا کر دیا جس کی زمین دوز لہریں تمام ملک میں سرایت کرنے لگیں اور ہر جگہ ارتعاش محسوس ہونے لگا۔ اس نے ملک کے لباس، وضع قطع، کھانے پینے میں ایک دلکشی اور رنگینی پیدا کی نت نئے پوشاک بنائے۔ دکن کی دستار اسی کی بنائی ہوئی ہے[1]۔ اور وہ خود اس کو مرصع کر کے پہنتا تھا۔ شاہی دربار کی سجاوٹ اس سلیقے سے کی جاتی تھی کہ ہندوستان میں اس کا جواب نہیں تھا۔ اس سے ایک شاہی رعب پیدا ہوتا تھا تو دوسری طرف لطافت و شگفتگی آتی تھی۔ اور تمام ملک کو گرویدہ کر لیتی تھی۔ اور اس کا نتیجہ یہ تھا کہ دکن کی معاشرت خواہ وہ کسی طبقے اور فرقے کی کیوں نہ ہو نئے قالب میں ڈھل گئی اور ایک نئی سوسائٹی صورت گیر ہو گئی، جس کی ساخت میں نئے تار و پود تھے۔ اور ہر موقع پر ذوق کا تنوع دکھائی دیتا تھا۔ شہر و عمارات کی تعمیر سے جو جدید طریقے سے تیار ہوئی تھیں اس معاشرے میں نئی جان پڑ گئی۔ فیروز شاہ اپنے زمانے کا ایک بڑا معمار بھی ہے جس نے اپنے عہد میں نئے شہر و عمارات بنائے جو اس کے شگفتہ ذوق کی ترجمانی کرتے تھے۔ گلبرگہ کی

---

[1] فرشتہ ص ۳۰۸

بڑی مسجد جو فیروز شاہ کی بنائی ہوئی ہے آج بھی اس کی بلند خیالی اور پاکیزہ ذوق کو ظاہر کرتی ہے۔ دوسری عمارتوں کے اجزا، جو زمانے کے دستبرد سے باقی رہ گئے ہیں اس کی عظمت ظاہر کرتے ہیں۔ دریائے بھیما کی وادی میں اس نے ایک بڑا شہر بنایا تھا جو فیروز آباد کے نام سے موسوم تھا اس کے کھنڈر اب بھی موجود ہیں اور فیروز شاہ کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ فرشتہ کہتا ہے کہ فیروز آباد ایک بڑا لطیف اور خوشنما شہر تھا۔ بڑے اہتمام اور شوق کیساتھ اس کا نقشہ تیار کیا گیا تھا۔ اس کے وسیع اور چوڑے راستے تھے۔ دوکان اور بازار بڑے سلیقے کے ساتھ ترتیب دئے گئے اور بھیما سے نہر کاٹ کر شہر میں پانی پہنچایا گیا۔ دریا کے کنارے جو قلعہ بنایا گیا تھا اس کا ایک رُخ دریا کی طرف تھا اور اسی کے متصل شاہی محلات بھی تھے جن میں نہریں دوڑتی تھیں[1] خود بادشاہ بھی اسی نئے شہر میں رہنے لگے تھے۔ اِس جدید شہر سے اس زمانے کے معاشرے پر بڑا اثر پڑا۔ نئے شہری پیدا ہوئے اور شہری زندگی میں ایک لوچ اور شگفتگی پیدا ہوئی، جس کو دکن کی قومی زندگی کا احیا کہنا چاہیئے۔ فیروز شاہ کے عہد میں دکن کی جو نئی پود پیدا ہوئی وہ فیروز شاہی سانچے میں ڈھل رہی تھی۔

لیکن فیروز شاہ کا تعمیری پیشنامہ اسی پر ختم نہیں ہوتا بلکہ اس کا بڑا حصہ دکن کی مختلف قوموں کا اِمتزاج ہے۔ یہ فیروز شاہ کا بہت بلند مقصد تھا کہ دکن کی قومیتوں کو ہم آہنگ کر کے ان کو حاکم قوم کے ساتھ پیوست کرے۔ اس وقت تک مسلمانوں کو دکن میں آئے ہوئے تقریباً سو سال ہو چکے تھے اور دکن کی دراوڑی قوموں کیساتھ ان کے کئی قسم کے تعلقات پیدا ہو چکے تھے اور حاکم و محکوم غالباً ایک دوسرے کی ذہنیت سے واقف ہو گئے تھے۔ اور غالباً دونوں قوموں کا میلان یہ تھا کہ ان میں زیادہ میل ملاپ اور ارتباط ہو۔ سیاسی اور معاشی رشتوں کے علاوہ جو بہت پہلے پیدا ہو چکے تھے معاشرتی رشتے بھی جگہ پالیں۔ فیروز شاہ نے دراوڑی قوموں کی ذہنیت

---

[1] تاریخ فرشتہ صفحہ ۳۰۵ و صفحہ ۳۰۹

اور ان کے رجحانات کا بہت قریب سے مطالعہ کیا۔ اس نے سب سے پہلے دکن کی تمام دراوڑی زبانوں پر عبور حاصل کر لیا کیونکہ زبان ہی ایسا ذریعہ ہے جو کسی قوم کی ذہنیت اور اندرونی جذبات تک پہنچاتا ہے۔ فیروز شاہ کو دکن کی پراکرتوں یعنی مرہٹی، تلنگی اور کنڑی پر اتنی دسترس تھی کہ وہ بے تکان بولتا تھا۔ اور اہل دکن کو انہیں زبانوں میں مخاطب کرتا تھا۔ چنانچہ فرشتہ کہتا ہے کہ جب فیروز شاہ ۸۰۹ھ م ۱۴۰۶ء میں ویجانگر کے راجہ بکا دوم سے ملنے گیا تو اس سے کنڑی زبان میں گفتگو کی[1] ممکن ہے کہ اس نے ان زبانوں کے ادب کا بھی مطالعہ کیا ہو۔ اس طریقے سے اس نے نہ صرف ان زبانوں کی شاہانہ نمائندگی کی بلکہ ان پراکرتوں کو زندہ کر دیا، جو سلطنت دو کاکنیا اور ہوسل خاندانوں کے زوال کے بعد نابود ہو رہی تھیں اور اور قرون وسطیٰ میں درباروں کی حوصلہ افزائی کے بغیر زبان و ادب کا فروغ پانا ناممکن تھا۔ ان زبانوں کے مطالعہ سے فیروز شاہ اپنی دراوڑی رعایا سے بہت قریب تر ہو گیا تھا اور اس کی حکومت ان قوموں کا نمائندہ تھی۔ اس پر طرہ یہ کہ فیروز شاہ نے دراوڑی قوموں میں شادیاں بھی کی تھیں جس کو بہت بڑی سیاسی جرأت کہنا چاہیئے اس کے شاہی حرم میں مرہٹی، تلنگی، اور کنڑی رانیاں بھی تھیں۔ اور محل میں ان کے بود و باش کا علیحدہ انتظام تھا۔ اور فیروز شاہ ان سے ان کی قومی زبانوں میں گفتگو کرتا تھا، تاکہ ان زبانوں کو فروغ ہو، اور مخاطب کے صحیح جذبات کا اندازہ ہو سکے اس انتظام سے راعی و رعایا میں گہرے تعلقات پیدا ہوئے اور ان دونوں طبقوں کو ہمیشہ کے لئے ایک رشتہ میں منسلک کر دیا۔ ظاہر ہے کہ ان ازدواجی تعلقات کے بعد دکن کی رعایا اس کو اجنبی نہیں سمجھتی تھی۔ وہ دکن کا قومی بادشاہ تھا اور اس کی سلطنت دکن کی قومی سلطنت سمجھی جاتی تھی۔ فیروز شاہ کا یہ انوکھا تجربہ دکن کی چار دیواری میں موجود نہیں رہا بلکہ وہ آئندہ نسلوں کے لئے مشعل ہدایت کے طور پر کام آیا۔ اور

---

[1] - فرشتہ ص۳۱۵

آنے والی نسلوں نے اس کی تقلید کی۔ فیروز شاہ کے ڈیڑھ سو سال کے بعد سولھویں صدی عیسوی کے وسط میں جب شہنشاہ اکبر نے مغل سلطنت کی تعمیر کی تو اس نے فیروز شاہی حربے استعمال کئے اور راجپوت خاندانوں میں شادیاں کر کے مغل سلطنت کو مضبوط بنایا۔

فیروز شاہ بہمنی کا سب سے زیادہ درخشاں شعبہ حیات اس کی علمی سرپرستی ہے۔ فیروز شاہ جس قدر بڑا مدبر ناخدائے سیاست تھا اس سے زیادہ وہ ایک عالم و فاضل بھی تھا۔ غالباً ایشیا، و یورپ کی تاریخ میں ایسے تاجدار علماء جو جہانبانی کے گرانبار فرائض انجام دیتے ہوئے علمی خدمت کے لئے وقف تھے بہت کم پیدا ہوئے ہیں اور یہ ناممکن ہے کہ ایسے ناخدایان سیاست جن کے ہاتھ میں ایک بڑی سلطنت اور ایک بڑی مخلوق کی سیاسی رہنمائی ودیعت ہو وہ عالم بھی ہوں اور اپنی زندگی کا بڑا حصہ علمی سرگرمیوں کے لئے وقف کر دیں جو واقع میں عالم ہوئے وہ میدان سیاست اور جہانبانی میں بالکل ناکام ثابت ہوئے۔ اس روشنی میں دیکھا جائے تو فیروز شاہ کی شخصیت قرون وسطیٰ کا اعجوبہ تھی۔ اس نے پچیس سال تک دکن کی سی بڑی سلطنت کی پرعظمت رہنمائی کی اپنی گرانقدر اصلاحات کے ذریعہ سے دکن میں ایک نیا معاشرہ بنایا تو اس سے زیادہ اس نے علم و فضل کی مخلصانہ خدمت کی اور اس ملک میں علم و فن کے بڑے بڑے چشمے جاری کر دئے۔ فرمانروائے ملک کی حیثیت میں اس کو ہمسایہ سلطنتوں کے خلاف بارہا فوجوں کی رہنمائی بھی کرنی پڑی اور اکثر معرکوں سے وہ کامیاب واپس آیا۔ دکن کے مورخ اس کو "سلطان غازیاں" لکھتے ہیں[1]۔ اس کے ہمعصر مورخ کوئی چوبیس معرکے گناتے تھے، جن میں فیروز شاہ نے بذات خود حصہ لیا تھا۔ اگر یہ صحیح ہے اور اگر یہ مان لیا جائے کہ تقریباً ہر سال ایک معرکہ ضرور ہوتا تھا تو پھر اسکا پورا عہد ان معرکہ آرائیوں کی ایک داستان ہے اور اس کے باوجود اس کا علمی شغف جس کی بدولت دکن میں علم کے بڑے بڑے خزانے جمع ہو گئے، اعجاز سے کم نہیں ہے۔

---

[1] برہان مآثر (۱۱)

فرشتہ کے بیان کے مطابق ہندوستان میں صرف دو ذی علم بادشاہ گذرے جن کے علم وفضل کی بڑی شہرت تھی۔ ایک سلطان محمدؒ تغلق اور دوسرے فیروز شاہ بہمنی لیکن یہی مورخ فیروز شاہ کے متعلق لکھتا ہے کہ "آں شہنشاہ بے نظیر کسب حیثیت و فضیلت نمودہ بود۔ از قیاس چناں مفہوم می گردد کہ دانش وے زیادہ از دانش بادشاہ محمدؒ تغلق شاہ بود"[1]

فیروز شاہ فضل اللہ انجو کا شاگرد تھا اور اپنے استاد سے اس نے تمام کسب کمال کئے تھے۔ اس نے غیر معمولی ذہانت و حافظہ پایا تھا۔ اور دیکھتے دیکھتے اپنی شاگردی کی سطح سے بہت آگے بڑھ گیا اور غالباً استاد کو بھی حیرت ہوتی ہوگی کہ اس کا شاگرد استاد سے کہیں آگے بڑھ گیا۔ اس نے نہ صرف تمام علوم وفنون حاصل کرلئے جو چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی میں متداول تھے، اور اس زمانے کے علمی خزانوں میں محفوظ تھے بلکہ اپنی غیر معمولی ذہانت اور نکتہ سنجی سے ان علوم کو اپنی سطح سے بہت بلند کردیا۔ علم کا کوئی شعبہ ایسا نہیں تھا جو اس کی دسترس سے باہر ہو۔ شاہی خاندان تو کجا عوام بھی اس کے ساتھ دعویٰ ہمسری نہیں کرسکتے تھے۔ یوں تو اس کی علمیت کا احاطہ کرنا بہت مشکل ہے، لیکن مورخ فرشتہ کی وضاحت سے فائدہ اُٹھایا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تفسیر کا عالم تھا۔ فقہ پر پوری دستگاہ رکھتا تھا طبیعی و اخلاقی فنون یعنی حکمیات خوب جانتا تھا۔ ہندسہ اور ریاضی میں متبحر تھا۔ اور ریاضی سے تو اس کو بہت دلچسپی تھی۔ اس کے علاوہ تصوف سے بھی واقف تھا۔ مختلف زبانوں کے ادب پر بھی اس کو خوب عبور تھا۔ اشعار خوب سمجھتا تھا اور داد دیتا تھا۔ خود بھی بہت بڑا شاعر تھا[2] جو اشعار اس کے ہمیں اس وقت مل جاتے ہیں ان سے اس کے ادبی ذوق، قدرتِ کلام اور بلندیٔ خیال معلوم ہوتی ہے۔ اس کے چند اشعار یہ ہیں جنہیں

---

[1] تاریخ فرشتہ (۳۰۸) [2] فرشتہ (۳۰۸)

وہ کبھی فیروزی اور کبھی عروجی تخلص کرتا ہے ؎

بداں منامزغم دہر بر دلم تنگ است — کہ دل بہ لذت سودائے عشق درجنگ است
گل امید شگفت از نسیم وعدہ و سے — نہ ز آفتاب غم انتظار نیرنگ است
بہ قطع راہ محبت مخور فریب امید — کہ غایت آمدنش ابتدائے فرسنگ است
بجز سرود محبت مگو زمزمہ نائے — کہ ہر چہ خارج ایں پردہ تنگ آہنگ است
دلے بہ سینہ لبالب بہ دوستی دارم — کہ پیش اہل جہاں بے بہا تر از سنگ است
دماغ طبع عروجی چہ دلکشا چمن است — چمن مگوئے کہ آن آسمان فرہنگ است[1]

تعجب کی بات یہ ہے کہ ان علوم کے علاوہ فیروز شاہ ایشیا، اور یورپ کی مختلف زبانوں کا عالم بھی تھا۔ مورخ کہتے ہیں کہ اس کا حافظہ اس قدر زبردست تھا کہ ایک دو مرتبہ دہرانے سے مختلف چیزیں اس کو یاد ہو جاتی تھیں[2] اور مختلف زبانوں پر اس کو بڑی دستگاہ تھی۔ مثال کے طور پر وہ ایشیا، کی زبانوں یعنے عربی، فارسی، اور ترکی میں ماہر تھا۔ ہندوستان کی زبانیں یعنی بنگالی، گجراتی، سنسکرت، اور دکن کی تمام دراوڑی زبانیں جانتا تھا۔ اور روانی سے بولتا تھا۔ ان زبانوں کو تازہ رکھنے اور ان کا ذوق بڑھانے کے لئے اس نے جو طریقہ اختیار کیا تھا وہ بھی عجیب و غریب تھا یعنی اس نے ان تمام زبانوں کی عورتوں سے شادیاں کی تھیں۔ اور ان بیویوں کے لئے فیروز آباد میں علحدہ محل بنائے گئے تھے اور جو علحدہ علحدہ رہتی تھیں اور صرف اپنی اپنی زبانیں بولتی تھیں۔ اور فیروز شاہ بھی ان سے ان کی زبان میں گفتگو کرتا تھا۔ اور اس ڈر سے کہ کہیں نئی سرزمین میں ان عورتوں کی زبان خراب نہ ہو جائے ان کو دوسری زبان والوں سے میل ملاپ کی اجازت نہ تھی ان کی خدمت کے لئے اسی قوم کی خادمہ رکھی جاتی تھی۔ اگر کوئی خادمہ مرجاتی تو پھر اسی کے وطن سے دوسری خادمہ بلائی جاتی۔ چنانچہ فرشتہ کے قول کے

---

[1] ۔ فرشتہ (۳۱۹) [2] فرشتہ (۳۰۸)

مطابق اس کے محل میں نو عرب بیویاں تھیں جن کی ٹھیٹ حجاز میں پرورش ہوئی تھی۔ اور نو ایرانی اور آس پاس کے ہمسایہ ممالک سے آئی تھیں اس کے علاوہ دوسری بیویاں ایشیار اور یورپ کے مختلف خطوں سے بلائی گئی تھیں۔ فرشتہ کہتا ہے کہ فیروز شاہ یورپ کی بعض زبانوں سے بھی واقف تھا۔ توریت اور انجیل بھی پڑھتا تھا۔ اور ان آسمانی کتابوں کے علما سے ان کی زبان میں گفتگو کرتا تھا[۱]۔ اور خافی خان کا بیان صحیح سمجھا جائے تو انجیل، توریت اور ویدوں پر اس کو اس قدر عبور تھا کہ ان کتابوں پر اس نے جگہ جگہ تشریحی نوٹ لکھے تھے[۲]۔ اس سرسری خاکے سے اس کے تجربہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس نے اپنے ایک شعر میں اپنے پُر از معلومات دماغ کو ایک "دلکشا چمن" اور "آسمانِ فرہنگ" سے تعبیر کیا ہے جو بالکل صحیح ہے[۳]۔

دماغِ طبع عروجی چہ دلکشا چمن ایست ؛ چمن مگو کہ آن آسمانِ فرہنگ است

فیروز شاہ علم کا بہت بڑا شیدائی تھا۔ اس کو تعلیم اور تعلم سے اس قدر شوق تھا کہ باوجود سلطنت کے سیاسی مشاغل کے جو دن رات دامنگیر رہتے اپنے اکثر اوقات علمی سرگرمیوں میں صرف کرتا تھا۔ اس کے اکثر اوقات علمار کی محفلوں میں صرف ہوتے تھے اس نے ایشیار کے دور دراز خطوں سے علمار بلائے اور ان کو گلبرگہ میں جگہ دی اس نے اپنے جہازوں کو حکم دے رکھا تھا کہ وہ خلیج فارس اور دریائے عرب میں گھوم کر اسلامی ساحلوں سے علمار کو بلا لائیں۔ سلطنت بہمنی کے دو سو جہاز تھے۔ فیروز شاہ کے عہد میں جہازوں کا کام یہ تھا کہ وہ دور دور سے علمار کو مہمان بنا کر لاتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ گلبرگہ ان علمار کی بدولت جو مختلف علوم و فنون کے حامل تھے علم و فضل کا گہوارہ بن گیا[۴]۔ ان علمار نے دکن میں ہر جگہ بڑے بڑے علمی حلقے قائم کئے جہاں طالبانِ علم

لہ۔ تاریخ فرشتہ (۳۰۹)　　سلہ منتخب اللباب جلد سوم

سلہ۔ تاریخ فرشتہ (۳۱۹)　　سلہ۔ تاریخ فرشتہ (۳۰۸)

کا جمگھٹا ہونے لگا۔ اور یہہ طلبہ تعلیم سے فارغ ہو کر ملک کے دور دراز گوشوں میں علم کی مشعلیں روشن کرنے لگے اور اس طرح سے فیروز شاہ کے عہد میں دکن کی تمام فضا علم آمود ہو گئی اور اس میں صرف علم کے نغمے سنائی دینے لگے۔ فیروز شاہ کے عہد میں علماء کی جس قدر آؤ بھگت ہوتی تھی ویسی غالباً کسی زمانے میں نہیں ہوئی ان علماء کو زر و دولت سے مالا مال کیا گیا۔ بادشاہ کے محل ان علماء کے لئے دن رات کھلے رہتے تھے جہاں وہ اپنی علمی محفلیں جماتے تھے اور انہیں ہر وقت کھانے پینے کی تمام ضرورتیں مہیا ہو جاتی تھیں۔ شاہی خدام کو حکم تھا کہ اشاروں پر ان علماء کی تمام ضرورتیں پہنچائیں۔ خود بادشاہ بھی جو سرتاج علماء تھے ہر روز ان کی صحبتوں سے بہرہ اندوز ہوتے تھے۔ جب وہ سلطنت کے سیاسی مشاغل سے فارغ ہو جاتے تھے تو والہانہ علماء کی محفلوں میں دوڑے آتے تھے۔ اور علماء کو حکم تھا کہ وہ بادشاہ سے بے تکلفی سے ملیں اور سادگی سے گفتگو کریں۔ ان محفلوں میں بادشاہ اپنے آپ کو ایک معمولی آدمی کی حیثیت میں پیش کرتے تھے اور اپنے کو علمی حلقوں کا معمولی رکن سمجھتے تھے۔ اس سادگی کا نتیجہ یہ تھا کہ علماء بھی گرمجوشی سے بحث کرتے تھے اور دل کھول کر اپنے خیالات ظاہر کرتے تھے[1]۔ اور ان علمی مباحثوں میں اکثر علمی موضوع نکھر کر منظر عام پر آتے تھے اور ہر روز علم کی سطح بلند ہوتی تھی لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ کی طبیعت ان مباحثوں سے بھی سیر نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ وہ اپنے علم اور کتابوں کو تازہ رکھنے کے لئے طلبہ کو علٰحدہ درس بھی دیا کرتے تھے۔ چنانچہ ہفتہ میں تین روز یعنی ہفتہ، پیر اور چہارشنبہ ان کے درس کے مقرر تھے۔ ان ایام میں مبتدیوں کو نہیں بلکہ منتہی طلبہ کو درس دیا جاتا تھا۔ جب کبھی دن میں فرصت نہ ہوتی تو رات کو طلباء بلائے جاتے اور بڑی مستند کتابوں پر درس ہوتے تھے وہ کتابیں یہ ہیں:— زاہدی اور شرح تذکرہ ریاضی کی مستند کتابیں۔ شرح مقاصد علم کلام کی مستند کتاب، تحریر اقلیدس ہندسے میں۔ اور مطول معانی کی مستند کتاب ہوتی تھی[2]۔ اس طریقہ سے دکن کے اس عالم بادشاہ

---

[1] - فرشتہ (۳۰۷)　　[2] - فرشتہ (۳۰۸)

نے علم کی بے لوث خدمت کی اور اہلِ دکن کو علمی خزانوں سے مالا مال کر دیا وہ انسانی زندگی اور دل و دماغ کو ایک متاعِ گرانبہا سمجھتا تھا۔ اور اپنی رعایا کو نصیحت کرتا تھا کہ وہ اس کو ضائع نہ کریں بلکہ اس دولت سے پورا فائدہ اُٹھائیں چنانچہ اس کے الفاظ یہ ہیں[1]؎

در آتشِ لرزہ فکر زائل نہ کنی　　اندیشہ بہ بر خیال مائل نہ کنی
این نقد خزینہ کہ دماغ است بکوش　　تا صرف جنسہائے باطل نہ کنی

---

[1] تاریخ فرشتہ مقالہ سوم (۳۱۹)

جاہلیت عرب کے معاشی نظام کا اثر پہلی مملکت اسلامیہ کے قیام پر

حامداً و مصلیاً

تمہید خدائے تعالیٰ نے قادر مطلق ہونے کے باوجود کم ازکم انسانی دنیا کو عالم اسباب بنایا ہے۔ اور مشیت ایزدی کا کوئی کرشمہ یہاں جب پوری طرح جلوہ گر ہوکر اپنا مظاہرہ دکھاتا ہے تو اس کے پس منظر میں اسباب و مسببات اور علل و معلولات کا ایک کثیر و طویل سلسلہ پھیلا ہوا نظر آتا ہے۔

مشیت ایزدی یہ ہوئی تھی کہ اَب سے پورے پونے چودہ سو سال پہلے پرانی دنیا کے جغرافی مرکز (اور اس طرح ناف زمین) یعنی مکہ معظمہ سے انسان و خدا کے تعلقات میں ایک نئی مرکزیت پیدا کرائے۔ اور عرب سے شروع ہوکر اسلام اقصائے عالم تک پہنچ جائے۔ عہد نبوی میں جو پہلی اسلامی مملکت قائم ہوئی اس کے بیسیوں اسباب تھے۔ اخلاقی بھی، سماجی بھی، سیاسی بھی، معاشی بھی۔ اور ظاہری طور پر اس تحریک کی کامیابی میں جہاں سرور کائنات پیغمبر اسلامؐ کی قابلیتوں اور کوششوں کو دخل تھا وہیں اُن آلوں اور ہتھیاروں میں بھی صلاحیت کی ضرورت تھی جن سے رسول کریمؐ کو کام لینا تھا۔ گیہوں سے روٹی بیشک بنتی ہے لیکن محض گیہوں سے نہیں۔ پہلے اسے کھلا کرنا اور پھوڑنا ہوتا ہے پھر پیسنا۔ اور محض پیسنے سے

سوکھے آٹے سے بھی روٹی نہیں بنتی۔ اسے بھگونا اور گوندنا اور بیلنا اور توے پر ڈال کر سینکنا بھی ہوتا ہے۔

پہلی مملکت اسلامیہ کو اگر ایک پکی پکائی روٹی سمجھا جائے اور حجازی عربوں کو گیہوں، تو اب یہ دیکھنا ہمارے لئے دلچسپی کا باعث ہوگا کہ اس گیہوں کو کھلا کسطرح کیا گیا پچھوڑا کس طرح گیا، پیسا کس طرح گیا، چھانا کس طرح گیا، گوندھا کس طرح گیا، بیلا کس طرح گیا، بھونا، اُلٹا پلٹا اور پھر اکس طرح گیا۔ کتنا پانی ڈالا گیا۔ کتنی نمک ڈالی گئی۔ کتنی دیر کتنی تپش پر سینکا گیا۔ کسی کونے کو داغ نہ لگنے دینے کے لئے کیا کیا احتیاطیں ملحوظ رہیں وغیرہ۔

پہلی مملکت اسلامیہ کے لئے ایک نئی دنیا نہیں پیدا کی گئی بلکہ موجودہ دنیا کے موجودہ لوگوں ہی کو ان کے موجود و مروّج طرز زندگی کے ساتھ مملکت اسلامیہ میں مبدل کیا گیا تھا۔ یہ لوگ اسلام سے پہلے بھی کھانا کھاتے، پانی پیتے، چلتے پھرتے، سوتے، مرتے اور پیدا ہوتے تھے۔ اور اسلام کے بعد بھی ان امور میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہوئی۔ کچھ چیزیں مثلاً بت پرستی، شراب خواری، سود خواری وغیرہ گھٹیں، کچھ چیزیں مثلاً نماز، روزہ، زکات بڑھیں۔ لیکن انسانی زندگی میں یہ سب جزئیات ہیں۔ انسان کی پیدائش کا طریقہ، زندگی گزارنے کا طریقہ اور مرنے کا طریقہ کبھی بدل نہ سکے۔ تصور حیات البتہ بدل دیا گیا۔ اس ایک تصور حیات کے بدلنے سے انسانوں کے افعال میں وہی فرق ہوگیا جو ایک رہزن ٹھگ کی خونریزی اور ایک سپاہی کے قتل وغارتگری میں ہوتا ہے کہ رہزن کو تو سماج کا بدترین مجرم اور سپاہی کو محسنِ اعظم ہیرو خیال کیا جاتا ہے۔ گو دونوں کرتے ایک ہی قسم کا کام ہیں۔ اس تصور حیات کے بدلنے سے پہلے کعبے کے سامنے سجدہ بدترین قسم کی بت پرستی اور جہالت تھی تو اب اسی کعبے کے سامنے سجدہ وحدانیت اور خدا پرستی کا اعلیٰ ترین مظاہرہ بن گیا۔

تصور حیات کی اس تبدیلی میں مختلف امور اثر دکھاتے ہیں۔ پہلے "کھاؤ پیو اور

مزے اڑاؤ" منتہائے آمال اور منشائے اعمال تھا تو اب' اور تو اور کھانے پینے کا مقصد بھی یہ ہو گیا کہ اپنے بلند نصب العین اور مفوضہ مشن کی تکمیل کے لئے صحت وطاقت کے ساتھ جی سکیں۔

اِس لئے مقصد حیات کا تعلق نہ صرف روحانی زندگی سے تھا بلکہ دنیاوی زندگی سے بھی. اور نہ صرف انفرادی زندگی سے تھا' بلکہ اجتماعی زندگی سے بھی نہ صرف اپنی زندگی سے تھا بلکہ اپنے جیسے دوسرے انسانوں کو اس نئے تصور سے بہرہ ور کرنے سے بھی۔

اِن گوناگوں مقاصد کے لئے جہاں اور وسائل کے اِختیار کرنے کی ضرورت تھی وہیں ایک مملکت کا قیام بھی درکار تھا' تاکہ یہ بتایا جاسکے کہ اس جدید تصور حیات یعنی اسلام یا خدا کی مرضی پر چلنے کے اصول کا اطلاق حکمرانی اور سیاست مدن پر کس طرح کیا جائے۔ جنگ وصلح' عدل گستری' محصول گیری' راعی ورعایا کے حقوق وواجبات' اجتماعی وانفرادی آزادیاں اور پابندیاں سب ہی میں ایک نئی مرکزیت' ایک نیا ولولہ' ایک نئی زندگی، ایک ہمہ جہتی اور بے پناہ انقلاب کس طرح برپا کردیا جائے؟

کسی مملکت کے قیام کے لئے آدمیوں کی ضرورت ہے لیکن اسی طرح جس طرح روٹی کے لئے گیہوں کی' پہلی مملکت اسلامیہ کے قیام کے لئے جن نفسیاتی' سیاسی' سماجی' جغرافی' تمدنی' معاشی اور دیگر موثّرات کی ضرورت تھی ان سب کی تفصیل طویل ہوگی۔ یہاں صرف ایک امر یعنی معاشی ضروریات کی تحلیل مقصود ہے۔ اور یہ دکھانے کی کوشش کی جائے گی کہ زمانۂ جاہلیت میں عرب کا معاشی نظام کیا تھا اور اس نظام نے پہلی مملکت اسلامیہ کے قیام میں کیا حصہ لیا؟

عرب کے مختلف علاقے

اِس کا پتہ نہیں چلتا کہ اسلام سے پہلے عرب کے جزیرہ نما میں کبھی بھی ایک ملک گیر اور مرکزی حکومت قائم ہوئی ہو۔ اور

قریب قریب ہندوستان کے برابر وسعت رکھنے والے اس صحرائی بر اعظم میں تمدنی ترقی چوطرف یکساں بھی نہیں رہی۔ ربع خالی آج چودھویں صدی ہجری میں بھی خالی ہی پڑا ہے، تو یمن وغیرہ میں حضرت مسیح سے بھی ہزاروں سال پہلے متمدن اور طاقتور مملکتوں کا پایا جانا ایک امر واقعہ ہے۔ کبھی کبھی خاصی وسیع سلطنتیں وجود میں آئیں مثلاً کندہ والوں نے حضرموت سے صراط جاماسب وغیرہ تک یعنی عرب کے جنوب سے شمال تک کچھ دنوں ایک حکومت قائم کرلی تھی لیکن حجاز وغیرہ کے وسیع علاقے اس سے آزاد رہے۔ بحرین، عمان وغیرہ کے ساحلی علاقے بھی خاصے قدیم زمانے سے خانہ بدوش قبائل کی جگہ حضری زندگی رکھنے والی بستیوں پر مشتمل نظر آتے ہیں۔

بہرحال آغاز اسلام پر صورت حال یہ دکھائی دیتی ہے کہ کوئی مرکزی مملکت عربی قوم یا ملک عرب میں نہ تھی سینکڑوں قبیلے تھے جو نیم حضری اور نیم بدوی زندگی گزارتے ہوئے مکمل خود مختارانہ طور سے رہتے تھے۔ ہر قبیلہ جنگ کا خود اعلان کرسکتا تھا صلحنامہ خود طے کرسکتا تھا۔ اس کے خلاف کوئی بیرونی حاکم کسی طرح کا اختیار سماعت نہ رکھتا تھا۔ ان قبائل کے علاوہ بیسیوں شہر بھی تھے۔ مکہ، مدینہ، طائف، ینبوع (حجاز میں) جرش، صنعاء، عدن، (یمن میں) صحار اور دبا (عمان میں)، ہجر (بحرین میں)، یمامہ، فید، (نجد میں)، دومۃ الجندل، خیبر، فدک، وادی القریٰ (شمالی عرب میں) ایلہ، مقنا، صحرائے سینا کے مشرقی ساحل پر اچھی خاصی بستیاں تھیں جو کم و بیش شہری مملکتیں کہی جاسکتی ہیں۔ یمامہ، یمن وغیرہ بعض علاقوں میں غلے کی کاشت ہوتی تھی اور آس پاس کے عربی علاقوں میں برآمد بھی ہوتی تھی۔ لیکن نہ اتنی کہ پورے ملک کی ضرورتیں پوری ہوسکیں۔ کھجور اور اونٹ بکریاں ایک حد تک بدویوں کی غذائی ضرورتیں پوری کردیتی تھیں۔ لیکن لباس، برتن، ہتھیار، زیور اور دیگر ضرورتوں کا سوال پھر بھی باقی رہتا ہے۔ صحرائے گوبی و ترکستان اور جرمنی کے کالے جنگل کی طرح عرب بھی تاحال نامعلوم وجوہ سے بڑا مردم خیز خطہ ہے۔

اور توالد و تناسل کی کثرت مقامی ذرائع معیشت سے اتنی کچھ زیادہ ہے کہ باوجود خانہ جنگیوں وغیرہ کے جلدی ہی زندگی آبادی کے کثرت سے اضافے کے باعث ناقابلِ برداشت ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چار ہزار سال قبل مسیح سے عرب مہاجرین کا واحد خشکی کے راستے یعنی شمال سے پھیلنا اور عراق و شام اور مصر تک میں جا جا کر آباد ہونا، سب جانتے ہیں۔ ہجرت کے باوجود بھی جو آبادی بچ رہتی ہے وہ بیرونی درآمد کی محتاج ہوتی ہے۔ قدرت نے عرب میں کچھ ایسے زیادہ خام مواد بھی نہیں مہیا کئے ہیں اور نہ آب و ہوا کی عمدگی ہے کہ بیرون والے یہاں آئیں اور غلہ وغیرہ پہنچائیں۔ مجبوراً بیچارے عربوں ہی کو باہر جانا اور اپنی پونجی کے عوض ضروریاتِ زندگی کا لانا ضروری تھا۔ بحرین و عمان کا بلوچستان اور سندھ سے اتنا قریبی جغرافی تعلق ہے کہ یہ لوگ ہندوستان اور ایران کے سوا کہیں اور جا نہیں سکتے۔ حجازی عربوں کے متعلق قرآن مجید کی شہادت رحلۃ الشتاء والصیف سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ ہر سال دو مرتبہ جاڑوں اور گرمیوں میں کئی کئی ماہ کے سفر پر مجبور تھے۔ جاڑوں میں یمن جاتے اور گرمیوں میں شام و مصر۔ اونٹ، بکریاں، اونٹوں اور بکریوں کی کھالیں اور اون، گھوڑے، گوند، لوبان، روغن بلسان، عقیق وغیرہ کچھ قیمتی پتھر، اور اسی طرح کی کچھ چیزیں دساور کر سکتے تھے۔ اور تبادلے میں غلہ، برتن اور ہتیار اور کپڑوں کی درآمد ہو سکتی تھی۔

عربوں کے دو بڑے حصے تھے اور بعض وقت ایک ہی قبیلے میں بھی یہ تقسیم نظر آتی تھی کہ کچھ لوگ خانہ بدوش بدویانہ زندگی بسر کرتے ہیں تو کچھ بستیوں میں مستقل حضری زندگی گزارتے ہیں۔ بدویوں کی غذا کچھ تو شکار سے کچھ ان کے اونٹ بکریوں سے اور کچھ شہروں میں لگنے والے میلوں میں تبادلۂ اشیا کرنے کے ذریعے سے مہیا ہوتی تھی۔ مزید برآں یہ کرائے پر حمل و نقل کا کام کرتے تھے۔ لوٹ مار کی مہمیں بھی وقتاً فوقتاً اختیار کی جاتی تھیں۔ دل چلے ابن خلدون نے ان میں سے بعض کی حالت یوں بیان کی ہے کہ

اگر انہیں پوجنے کیلئے پتھر درکار ہوتا تو کسی مکان کا پایہ کھود ڈالتے اور جلانے کے لئے لکڑی درکار ہوتی تو مکان کی چھت توڑ ڈالتے۔

رہی شہری زندگی، سو اُس میں بھی بڑی حد تک تمام عرب میں یکسانی نظر آتی ہے۔ نخلستان چوطرف تھے۔ طائف، سوارقیہ وغیرہ میں انگور، انجیر، انار، شفتالو وغیرہ کے بکثرت باغ تھے۔ ۱۹۵۳ء میں طائف میں میں نے انجیر کا ایک پرانا درخت دیکھا جو یقین نہ آئے گا کہ ہمارے ہاں کے کسی پورے تناور پیپل یا بڑ کے درخت کے برابر اونچا اور پھیلا ہوا تھا۔ چشموں کے ساتھ ترکاری، تربوز، ککڑی وغیرہ کی کاشت بھی ہوتی تھی۔ کہیں کہیں غلہ جو وغیرہ بھی بویا جاتا تھا۔ مرغیاں پالی جاتیں جسے کوئی ٹھیٹ بدوی آج چودھویں صدی میں بھی بڑا نفرت انگیز اور کمینہ کام سمجھتا ہے۔

ان مقامی وسائل کے بعد بھی ضرورتیں پوری نہ ہوتیں تو مختلف میلوں، منڈیوں میں جا کر تبادلہ اشیاء کرنا پڑتا۔ یہ کام سب ہی عربی شہر اور عربی قبیلے کرتے لیکن مکّے کے قریشیوں نے اسے ایک فن سے بھی گزار کر ایک علم بنا دیا تھا۔

مکّے کے امتیازات عرب شہروں پر

عرب میں ہر جگہ بستیاں اور قریے تھے لیکن مکہ ام القریٰ (یعنی قریوں کی ماں) کہلاتا تھا۔

عرب کی ہر بستی میں معابد اور بُت خانے تھے لیکن کعبے کے حج کے لئے جو لوگ آتے تھے ان میں بیعت عقبہ کے سال یمن کے لوگ بھی تھے، عمان کے لوگ بھی، بحرین کے لوگ بھی، طائف کے لوگ بھی، نجد کے لوگ بھی، طئی اور کلب جیسے شمالی عرب کے لوگ بھی۔ عرب کی ہر بستی میں میلے لگتے تھے کہیں مقامی اور کہیں بین المقاماتی۔ چھوٹے ہاٹ ہفتہ وار لگتے۔ بڑے بین القبائل اور بین المقاماتی میلے سالانہ مقررہ ایام میں لگتے۔ لیکن جو اہمیت مکّے کے عکاظ اور منیٰ کے میلوں کو حاصل تھی وہ انتہائی غیر جانبدارانہ تحقیق و تلاش کے بعد بھی کسی اور میلے میں نظر نہیں آتی۔ عرب کی ہر بستی والے اپنے

کاروانوں کو باہر بھیجا کرتے تھے۔ لیکن لایلاف قریش کا مفہوم محمد بن حبیب یعقوبی وغیرہ کسی پرانے اور واقف کار شخص کی تالیف میں دیکھو تو معلوم ہوتا ہے قریش کے ایلاف یعنی معاہدات قیصر روم سے، کسرائے ایران سے، نجاشئ حبش سے، اور اقیال یمن سے تھے اور ان حکمرانوں نے رسولِ کریم کے دادا ہاشم کو منشور اور اجازت نامے عطا کر رکھے تھے کہ ان کے علاقوں میں وہ تجارت کے لئے آزادانہ کاروان لایا کریں۔

عرب کی ہر بستی والے اپنے تجارتی کاروانوں کی حفاظت کے لئے کچھ تو خود ہتیار بند ہو کر بطور محافظ دستہ جاتے اور کچھ ان علاقوں کے جہاں سے انہیں گزرنا ہوتا، قبائل سے حلیفی اور دوستی پیدا کر لیتے لیکن قریشی کاروبار شمال، جنوب، مشرق، مغرب سب طرف پھیلے ہوئے تھے۔ وہ عراق بھی جاتے، یمن بھی، حبش بھی، شام بھی اور اندرون عرب بحرین وعمان، نجد وخیبر بھی۔ ان کا نظام ناگزیر وسیع ہونا چاہئے۔ اور واقعہ بھی یہی تھا۔ انہوں نے ایک فوج قائمہ نوکر رکھ لی تھی جو تمام بدوی عرب میں اچھوتی چیز تھی۔ انہوں نے خفارے یا بدرقے کے ضروریات کے لئے معاہدات کا جو وسیع اور ملک گیر جال پھیلا دیا تھا اس کا ذکر ابن قتیبہ کے استاد محمد بن حبیب (المتوفی ۲۴۵ھ) سے سنئے جو کہتا ہے کہ:-

"جو تاجر بھی یمن اور حجاز سے نکلتا تو وہ اُس وقت تک قریشی خفارے یعنی محافظ دستے کا محتاج رہتا جب تک کہ وہ مضری قبائل کے علاقے میں رہے کیونکہ ایک مضری قبیلہ دوسرے مضری قبیلے کے تاجروں کو نہ ستاتا۔ مزید برآں مضریوں کی حلیفی جن جن قبائل سے تھی ان کے ہاں بھی ان کو امن رہتا۔ اور یہ "باہمی امن" کے اصول پر مبنی تھا۔ چنانچہ قبائل کلب ان کو مضری قبیلۂ بنو تمیم سے حلیفی کے باعث نہ ستاتے اور قبائل طی بھی ان کو مضری قبیلۂ بنو اسد سے حلیفی کے

باعث نہ چھیڑتے۔ اور مضری قبائل کہا کرتے تھے کہ قریش نے ہمارا وہ قرض ادا کر دیا جو حضرت اسماعیلؑ سے ہم کو وراثتہً مذمت کی صورت میں ملا تھا۔ جب یہ آگے بڑھ کر عراقی سمت میں جاتے اور بنی عمرو بن مَرثَد سے خفارہ حاصل کر لیتے تو تمام قبائل ربیعہ میں وہ کافی ہوتا ..... جو تاجر دومۃ الجندل جاتے ان کو بھی قریش ہی سے خفارہ حاصل کرنا ہوتا ..... رابیہ جو حضرموت میں واقع ہے اگر وہاں جانا ہوتا تو قریش وہاں کے قبیلۂ بنو آکل المرار سے خفارہ حاصل کرتے اور باقی لوگ آل مسروق سے لیکن قریشی حلیفی کے باعث آکل المرار نے غلبہ اور حکومت وسطوت حاصل کر لی اور سب کو زیر کر لیا۔"

کتاب المحبّر صـ ۲۶۳ الخ

اس دلچسپ اقتباس سے معلوم ہوگا کہ خفارہ جو ایک معنے میں بین الاقوامی جائز منافع رہگزر کا مہیا کرنا تھا، عربوں کے ہاں ایک مستقل ادارہ بن گیا تھا جس کی قیمت مقرر تھی۔ عدنان وقحطان کے قبائل، مضر و ربیعہ کے قبائل سب اس میں داخل تھے۔ اور عملاً پورا عرب اس نظام میں منسلک ہو گیا تھا، جو قریشی مواصلات کے لئے ضروری تھا۔ قریش نہ صرف اس نظام اور سلسلہ حلیفی سے خود فائدہ اُٹھاتے بلکہ تاریخی شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی اور کو بھی بخوشی معاوضہ لے کر اپنا خفارہ مہیا کرتے۔ اسی نظام کی برکت تھی کہ ہندوستان کا سامان عرب کی راہ یورپ پہنچ سکتا تھا۔ مگر خود یورپ کا حال عرب کے اس ہمعصر زمانے ہی میں نہیں بلکہ حال حال اٹھارویں صدی تک یہ تھا کہ ڈفےنیس اور جے نوا ہو کہ اسپین و پرتگال، تجارت پر قومی اجارہ داری ضروری سمجھی جاتی تھی۔ اور طوفان زدہ مصیبت کا مارا تک اگر اسپینی مقبوضات میں پہنچتا تو وہ نہ صرف مال سے ہاتھ دھو بیٹھتا بلکہ جان نہ جا کر صرف غلام بنتا، تو اسے ایک نعمت غیر مترقبہ ملتی۔

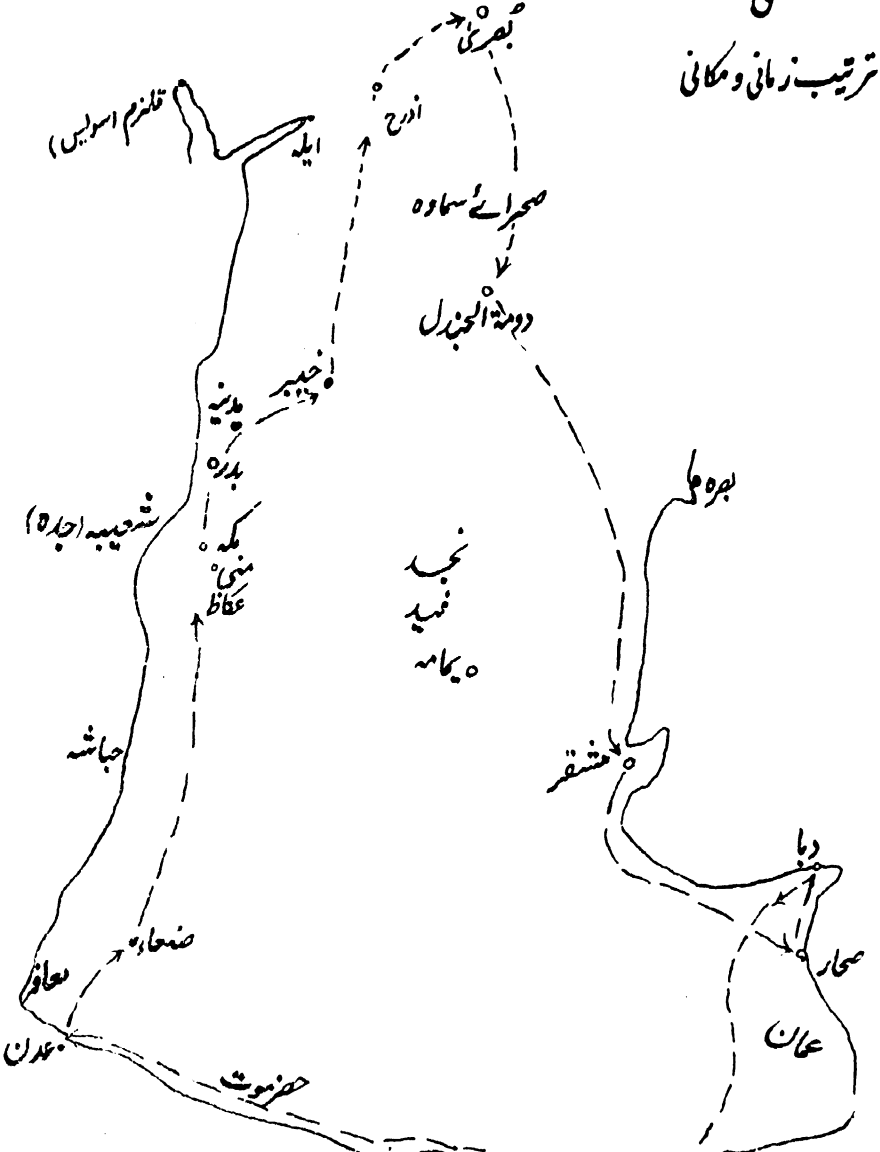
قریش نے خفارے کے اغراض کے لئے حلیفیوں کی جو طرح ڈالی تھی وہ مختلف اصول پر مبنی ہوتی۔ کبھی تو باہم امن کی شرط کافی ہوتی۔ کبھی قریش یہ کرتے نظر آتے ہیں کہ کسی غریب قبیلے کا مال بطور کارندہ تجارت کے لئے لیجاتے اور کوئی کمیشن لئے بغیر نفع مالکوں کے سپرد کرتے۔ اور کبھی خفاروں پر نقد معاوضہ رقم یا جنس کی صورت میں دیتے۔ بہت سے قبیلوں کا روزگار ہی اس خفارکاری سے نکلتا۔ وہ رہبر مہیا کرتے جو راستے میں چوکس اور سینہ سپر رہتے۔ اور عربوں ہی نہیں بلکہ حیرہ کے بادشاہ اور دیگر اجنبیوں کا تک مناسب معاوضہ لے کر "لطیمہ" یعنی تجارتی سامان منڈی تک بحفاظت لیجانے اور واپس لانے کا ذمہ لیتے اور یہ ذمہ داری علی العموم پوری ہوا کرتی ہوگی جبھی تو یہ ادارہ بقا و استحکام میں نظر آتا ہے۔

اسواق العرب پر محمد بن حبیب کی کتاب کا ایک اقتباس ہم ابھی سن چکے ہیں۔ اسی کتاب کا ایک اور اقتباس سننے کے قابل ہے، جس میں کہیں کہیں ایک ہم ماخذ مولف مرزوقی، کے بیان سے تکملہ کیا گیا ہے:-

"دومۃ الجندل میں جو شام و حجاز کے مابین ہے یکم ربیع الاول کو میلہ لگتا اور مہینہ بھر چلتا پھر برخاست ہو کر آئندہ سال اسی زمانے میں لگتا۔ (قریش مکے سے اس کے لئے جاتے) ..... پھر یہاں سے لوگ چل کر بحرین میں مشقر آتے جہاں یکم سے آخر جمادی الآخرۃ تک میلہ لگتا اور دومۃ الجندل کی طرح یہاں بھی مقامی حکمران کو عشر یعنی دس فیصد چنگی وصول ہوتی۔ ایران سے تک تاجر سامان لے کر یہاں آتے۔ اس کے بعد یہاں سے یکم رجب کو چلتے تو عمان کے شہر صُحار کو آتے آتے بیس دن لگتے اور جو پہلے نہ آسکے ہوتے وہ اب آتے اور یہاں پانچ دن تک میلہ لگتا۔ یہاں کا عشر بادشاہ جُلَندی کو

ملتا۔ اس کے بعد دبا کا میلہ رجب کے آخر میں لگتا۔ یہ عرب کی دو بڑی بندرگاہوں میں سے ایک تھا۔ یہاں سندھ اور ہند اور چین اور مشرق اور مغرب کے لوگ آیا کرتے۔ اور خشکی اور سمندر سے سامان لاتے۔ یہاں کا عُشر بھی بادشاہ جُلندیٰ کو ملتا۔ اس کے بعد مہرہ کے شہر شحر میں ـــــ جو آج کل ہمارے سلطان مُکلا وشحر کے علاقے میں ہے ـــــ وسط شعبان سے میلہ لگتا۔ جہاں بری اور بحری تاجر سب دبا سے چل کر آتے۔ یہاں کھالیں، کپڑے وغیرہ فروخت کئے جاتے۔ اور ایلوہ، لوبان وغیرہ جو مقامی پیداوار تھے خرید کئے جاتے۔ پھر عدن میں یکم رمضان سے بیس دن میلا لگتا۔ یہاں بڑا اچھا انتظام تھا۔ کسی محافظ دستے کی یہاں ضرورت نہ رہتی تھی۔ یہاں کا عُشر ایرانی نوآباد کار افسر لے لیتے۔ یہاں سمندری راہ سے آنے والے لوگ جو دبا اور مہرہ آتے وہ نہ آتے بجز اس کے کہ کسی کے پاس کچھ سامان بچ رہا ہو اور اس سے پہلے کے میلوں میں اسے شرکت کا موقع نہ ملا ہو۔ عدن میں جو عطر بنتا اس کی دور دور تک شہرت تھی۔ سمندری راہ سے آنے والے تک اسے بطور تحفہ سندھ اور ہند تک لیجاتے اور اس پر فخر کیا جاتا۔ اور خشکی کی راہ آنے والے اسے ایران و رُوم تک لیجاتے ـــــ (عطر سازی کے متعلق مرزوقی نے ۴۵۳ھ کی تالیف میں لکھا ہے کہ اس وقت تک وہ صنعت وہاں کمال پہ ہے) ـــــ عدن کے بعد صنعار کا میلہ تھا جو وسط سے آخر رمضان تک ہر سال لگتا۔ یہاں روئی، زعفران، مختلف قسم کے رنگ لوہے وغیرہ

عرب کے میلوں کی ترتیب زمانی و مکانی



کے سامان بکتے۔ یہاں کا عشر بھی ایرانی حکمران افسر لیتے۔ ان مختلف میلوں میں لوگ وہ سامان خریدتے جن کی ان کے اپنے ملکوں میں مانگ ہوتی۔ اس کے بعد رابیہ واقع حضر موت اور عکاظ قریب عرفات ومکہ میں بیک وقت وسط ذیقعدہ سے آخر ماہ تک میلہ لگتا۔ کچھ لوگ عکاظ آتے اور کچھ رابیہ جاتے۔ عکاظ کے قریب ذی المجاز ہے چنانچہ عکاظ کے بعد یکم ذی حجہ سے دس دن ذی المجاز میں میلہ لگتا پھر منیٰ میں جو مکے کے مضافات میں ہے، حج کے سلسلہ میں میلہ جمتا۔ یہاں سے فارغ ہونے کے بعد لوگ خیبر یا یمامہ جاتے جہاں محرم کی دسویں سے میلے لگتے اس کے بعد جنوبی فلسطین میں بُصریٰ اور اذرعات کے میلے لگتے۔" [دیکھئے نقشہ صفحۂ گزشتہ پر]

اس اقتباس سے اندازہ ہوگیا ہوگا کہ کس طرح شمال سے مشرق، مشرق سے جنوب، جنوب سے مغرب اور مغرب سے شمال، غرض پورے عرب کا سال بھر میں دَورہ ہوجاتا ہے۔ کس طرح پورے عرب میں سیاسی تو نہیں لیکن معاشی وفاق قائم ہوگیا تھا۔ کس طرح ان میں ایک ربط ونظم پیدا ہوگیا تھا اور اگرچہ ہر جگہ مقامی خودمختاری اور محصول گیری وغیرہ رائج تھی لیکن پھر بھی کس طرح خفارے کے نظام اور میلوں میں حفاظت کے انتظام وغیرہ نے مرکز گریز اور افتراق پسندیوں میں بھی ایک یکجہتی اور مرکزیت پیدا کردی تھی۔

اوپر عکاظ کے میلے کی کچھ اہمیت ہم نے بیان کی کہ وہاں کس کس حصے سے لوگ آتے تھے ہمارے مؤلفوں نے ایک اور اہم بات بھی بیان کی ہے کہ عکاظ میں عام نگرانی اور جھگڑوں کا فیصلہ، نیز اس کے بعد ہی ہونے والا موسم حج، قبیلۂ تمیم کے اہتمام میں ہوتا۔ قمری سال کو کبیسہ گری کے ذریعے سے فصلی شمسی سال بنانا بھی قبیلۂ تمیم کے قلمّس کا فرض تھا

جو مکۂ معظّمہ میں کعبے کے سامنے کھڑے ہو کر اس کا اعلان کرتا ۔ قبیلۂ تمیم عرب کے اِنتہائی مشرق میں رہتا تھا اور عکاظ و مکّہ اِنتہائی مغرب میں ہیں ۔ حج کے زمانے میں مختلف فرائض مختلف قبائل میں چلے آتے تھے ۔ علاوہ بنو تمیم کے آل صفوان' اجازہ یعنی عرفات سے روانگی کا حکم دینا بطور موروثی حق کے اِستعمال کرتے تھے ۔ کعبے کے اطراف جو تین سو ساٹھ بت تھے وہ عرب کے ہر حصّے کے قبائل کے معبود تھے ۔ ان میں حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ حضرت عیسیٰؑ اور بی بی مریمؑ کے بھی کہتے ہیں کہ بت تھے ۔ کیا یہ سب کعبے کی مرکزیت اور مکّے اور قریش کی خاموشی مرجعیت پر دلالت نہیں کرتے؟

اِن میلوں کے ساتھ ساتھ اَشہرِ حُرم یعنی محفوظ و محترم مہینوں کا ادارہ بھی قابلِ لحاظ اہمیت رکھتا ہے ۔ نہ معلوم یہ عرب میں کیسے آیا اور کب سے رائج تھا ۔ بہر حال حروبِ صلیبیہ کے زمانے میں فلسطین وغیرہ کے مسلمان عربوں سے اخذ کر کے پوپوں نے عیسائی یورپ کے ںاج کو کم کرنے کی اسی طرح کی ایک ناکام کوشش کی تھی جو خدائی امن (Truce of God) کے نام سے مشہور ہے ۔ عربوں کا نظام زمانۂ جاہلیت میں یوں تھا کہ ذی قعدہ' ذی حجہ اور محرم کے مسلسل تین مہینے اور رجب کا ایک مہینہ محترم و محفوظ سمجھے جاتے ۔ خطبۂ حجۃ الوداع میں " رجب مضر " کا جملہ آیا ہے ۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبائل ربیعہ کا بھی کوئی الگ زمانہ محفوظ مہینوں کا ہوتا ہوگا ۔ اوپر پڑھی ہوئی باتوں کی یاد تازہ کی جائے گی تو نظر آئے گا کہ رجب میں صحار اور دبا کے اہم میلے لگتے' جہاں خود رسالت مآب صلعم کے نبوت سے پہلا جانے اور طویل مدت گزارنے کا مسند احمد بن حنبل میں اشارہ ملتا ہے ۔ اور ذی قعدہ' ذی حجہ' اور محرم میں عکاظ' منیٰ' خیبر' اور یمامہ کے زبردست اِجتماع ہوتے ۔ یمامہ کا غلہ مکّے تک آتا ۔ ذی حجہ کا مکۂ معظمہ میں حج اور منیٰ کا میلہ خاص کر خوش نصیب تھے کہ دور دراز کے لوگوں کو پورے تین مہینے امن کا یقین رہتا کہ جا کر واپس آنے تک چاہے وہ عرب کے

کسی حصے سے مکے تک کیوں نہ ہو کوئی خطرہ نہیں ۔ کیونکہ ذی حجہ کے علاوہ اس سے ایک مہینہ پہلے اور ایک مہینہ بعد بھی حرام زمانہ رہتا جو عرب کے بعید ترین گوشوں سے آنے اور واپس جانے کے لئے کافی تھا۔ اس نے ناگزیر محافظین کعبہ یعنی قریش کی جو عظمت تمام عرب کے ذہنوں پر نقش کر دی ہو گی وہ کسی بیان کی محتاج نہیں ۔ سیرۃ ابن ہشام کے مطابق اشہر حرم کے ساتھ ایک ادارہ بسل بھی تھا جس کے تحت قریش کے چند خاندانوں کو پورے عرب میں تین مہینے نہیں بلکہ مسلسل آٹھ مہینے محفوظ و مامون حالت میں ملتے۔

اس نظام کا اثر تمام عرب سے لوگوں کا مکہ آنا اور مکے والوں کا عرب اور عرب کے باہر عراق و شام اور مصر و حبشہ تک مسلسل آیا جایا کرنا ۔ اس کے اثرات پر جتنا بھی زور دیا جائے کم ہی ہو گا ۔ اس نے پورے عرب کی مختلف علاقہ واریوں میں قربت پیدا کر کے ایک مشترکہ معیاری بولی پیدا کرنے میں حصہ لیا ہو گا ۔ اس نے عربوں میں احساس یگانگی کو تقویت دی ہو گی ۔ اس نے تمام عرب کے رسم و رواج اور اخلاق و عادات میں مماثلت پیدا کی ہو گی ۔ اس نے ان میں محنت پسندی اور کوچ کی عادت اور تمام دنیا کو اپنا وطن سمجھنے کا میلان پیدا کیا ہو گا ۔ اس نے ان کو عراق' شام' اور مصر کی خاص کر جغرافی اور طبعی حالت سے واقف کرا دیا ہو گا جس کے باعث عہد نبوی اور خلافت راشدہ کی فاتحانہ پیش قدمی کسی اجنبی امداد کی محتاج نہ رہی ہو گی ۔ اسی نے بیرون' خاص کر متمدن ممالک کے آئے دن کے سفر سے ان میں روشن خیالی' جذبات اور امنگیں پیدا کی ہوں گی ۔ ایرانی اور رومی دونوں ان کے ساتھ سخت بدسلوکی کرتے تھے ۔ خاص کر رومی علاقوں میں عرب کے کاروان کی جس سختی سے جھڑتی لیجاتی اور ان کے ساتھ جرائم پیشہ اقوام سمجھ کر جس توہین اور درشتی کا سلوک کیا جاتا اور جس طرح ان کے لئے مختلف علاقے مقرر کر دئے جاتے کہ ان کے سوا وہ شام و فلسطین میں کہیں اور نہ جائیں' اور سامان مقرر کر دئے جاتے کہ اس کے سوائے کوئی اور چیزیں خرید کر نہ لیجا

ان پر شدید محصول جنگی عائد کیے جاتے وغیرہ وغیرہ، تو ان چیزوں کا اثر حساس دماغوں اور سوچنے والے ذہنوں پر جو کچھ پڑ سکتا ہے وہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ ایرانی بدسلوکیاں بھی کم نہ تھیں۔ ذی قار کے معرکے میں چند عرب قبائل نے ایرانی لشکر کو ایک دفعہ شکست دی تو اس کے متعلق خود جناب رسالت مآب صلعم نے فرمایا تھا کہ اس دن پہلی مرتبہ عربوں نے ایرانیوں سے بدلہ لینے میں کامیابی حاصل کی ہے۔ متاخر کسرایانِ ایران کی عرب کش سیاست نے ایرانیائے ہوئے حیرہ کے عربوں اور شیبانیوں کو تک ایران کا جانی دشمن بنا دیا تھا۔ اور زیادہ تر انہیں عربوں نے تاج کیانی کو مدینے کی گلی کوچوں میں لا لڑکایا تھا۔

اسلام کی آمد

عرب کے معاشی نظام کی یہ عام کیفیت تھی کہ ربیع الاول ۱ھ میں تاریخ عالم کا ایک اہم اور عہد آفریں واقعہ پیش آیا۔ وہ یہ کہ تیرہ سال تک بے غرضانہ ایثار اور رضاکارانہ زحمت کشی کے ذریعے سے اہلِ مکہ کی اخلاقی و دینی اصلاح کی جو کوشش انہیں کے ایک ہم وطن یعنی حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کر رہے تھے، اس کا انجام یہ نکلا کہ بیسیوں ساتھی مال و عیال کو چھوڑ کر بیک بینی و دو گوش ترکِ وطن کو غنیمت سمجھ چکے تھے اور خود اس بے غرض مصلح کو جان کے لالے پڑے تو غاروں میں چھپتے، نامانوس اور دشوار گزار راستوں سے چلتے، وطن سے سینکڑوں میل دُور مدینہ چلا آنا پڑا تھا۔ قریش مکہ نے اسی پر بس نہ کیا بلکہ ایک تو جلاوطن مسلمانوں کی جائیداد منقولہ و غیر منقولہ پر مکے میں غاصبانہ قبضہ جما لیا دوسرے اپنے معاشی اثرات کے تحت اہلِ مدینہ کو دھمکا کر لکھ بھیجا کہ آنحضرت صلعم کو اپنے ہاں سے نکال دیں اور بزور اس کو منوانے کے لئے مدینے پر حملہ کرنے کا انتظام کرنے لگے۔ حتیٰ کہ ہجرت کے اس ابتدائی زمانے میں تارکینِ وطن مسلمان ہتیار بند سویا کرتے تھے۔

مدینہ آنے کے چند ہی ہفتوں کے اندر ہم دیکھتے ہیں کہ اس شہر کی کایا پلٹ ہوگئی۔ یہاں کی قدیم آبادی میں جو خانہ جنگی اور چوکھا لڑائی ہو رہی تھی وہ ختم ہوگئی۔ مہاجرین مکہ، مسلمانانِ مدینہ، مدینے کے غیر مسلم عرب اور یہودی قبائل ۔۔۔ ان چاروں عناصر نے ایک وفاقی شہری مملکت قائم کی جس کا تحریری دستور خوش قسمتی سے ہم تک محفوظ چلا آیا ہے۔ باون دفعات کے اس وفاقی دستور میں آخری اختیار سماعت مرافعہ، اور اعلیٰ اختیاراتِ جنگ و صلح دونوں اُمور جناب رسالت مآب صلعم کو دیدینے پر سبھوں نے اتفاق کیا اور اس پر بھی سب راضی ہوگئے کہ قریش سے نہ تو کوئی تعلقات رکھے جائیں اور نہ انھیں یا ان کے دوستوں کو کوئی مدد یا حفاظت مہیا کی جائے۔ اس سلسلے میں یہ امر شاید درخور التفات سمجھا جائے گا کہ اس زمانے میں جب یہود نہ صرف مدینے کے مقامی کاروبار پر چھائے ہوئے تھے بلکہ شام سے یمن، عمان تک ان کی نوآبادیوں کا ایک زنجیرہ پڑا ہوا تھا اور بین الیہود باہمی تعاون خاصا مستحکم تھا تو مدینے کے یہودیوں سے اشتراکِ عمل نوخیز اسلامی مملکت کے لئے کم از کم یہ فائدہ ضرور رکھتا تھا کہ یہ معاشی قوت اس ابتدائی بےکسی کے زمانے میں مخالف پلڑے میں نہیں داخل ہوگئی۔ گھر سے فراغت ہوتے ہی آنحضرتؐ مدینے سے ینبوع کا کئی بار سفر فرماتے ہیں اور ان مختلف قبائل سے جو اس راستے پر بستے تھے یا تو حلیفی کے نئے معاہدے کرتے ہیں یا اہلِ مدینہ کے ان کے ساتھ جو قدیم معاہدے تھے اُن کی تجدید عمل میں لاتے ہیں۔ ایسے بعض معاہدوں میں مدامی فوجی حلیفی اور باہمی امداد کا ذکر ہے۔ اور بعض میں باہم دوستی اور ایک کی جنگ میں دوسرے کی غیر جانبداری اور دشمن کو مدد نہ دینے کا حکم ہے۔

اس کے بعد جو کچھ ہوا وہ ایک معاشی قصہ ہے۔ قریش کا شام، مصر اور عراق جانے والا راستہ مدینے اور ینبوع کے بیچ میں سے ساحل کے کنارے کنارے

گزرتا تھا۔ قریشی مواصلات تجارت اور روزگار کی یہ شہ رگ اب بیک جنبشِ لب کٹ گئی اور ادھر سے قریشی کاروانوں کا جانا بند کر دیا گیا۔ قریش نے تھوڑی سی کشمکش کی۔ بدر اُحد اور خندق کے معرکے پیش آئے لیکن قریش کے رحلۃ الشتاء کا شمالی راستہ کھلنا تو کیا' اس کے لئے نجد وغیرہ سے ہو کر جانے والے نئے نو ساختہ راستے بھی بند ہی ہوتے چلے گئے۔ قریش کی تجارت مفلوج ہوئی تو وہ بیسیوں قبائل جو انہیں کے کاروبار پر پل رہے تھے' خواہی نخواہی قریش سے ٹوٹ کر مدینے سے جڑنے پر مجبور ہوتے چلے گئے اور تاریخوں میں صراحت سے ایسے نظائر کا ذکر آیا ہے۔

آنحضرت کی سیاست قریش کو تباہ و نابود کرنے پر نہیں بلکہ بالکل محفوظ رکھ کر بے بس اور مغلوب کر دینے پر مشتمل تھی۔ پانچ چھے ہی سال کی کوشش میں مکے کے شمال' مکے کے مشرق بلکہ مکے کے جنوب کے قبائل بھی اسلام کے زیرنگیں بنا لئے گئے۔ اور جب یہ گھیرا مکمل ہو گیا تو بجائے شرائط منوانے کے آنحضرت صلعم نے قریش کی منہ مانگی شرطیں حدیبیہ میں منظور کیں۔ یہ سیاست کاری کا شہ کار تھا۔ قریش کا چڑھتا ہوا جوش اور بخار اس صلح کے سیفٹی والف (Safety valve) سے خارج ہو گیا۔ عین اس لمحے خیبر کے یہودیوں اور مکے کے قریشیوں میں اتحاد ہو کر ایک نئے طاقتور محاصرۂ مدینہ کی جو تجویز تیار ہو چلی تھی وہ روک دی گئی۔ کیونکہ قریش نے اپنی منہ مانگی شرطوں کے ملنے اور تجارت کا شمالی راستہ کھلنے پر وعدہ کیا تھا کہ وہ دس سال تک آنحضرت سے نہ تو خود جنگ کریں گے اور نہ کسی اور کو کوئی خفیہ یا علانیہ مدد دیں گے۔ بلکہ مسلمانوں کی جنگوں میں کامل ناطرفدار رہیں گے۔ اسی صلح سے آنحضرت صلعم کو یہ فائدہ ہوا کہ خارجہ سیاست کے لئے ہاتھ کھل گئے۔ خطرے کے مرکز خیبر کو مہینے بھر میں ہمیشہ کے لئے مٹا دیا گیا۔ نینوہ میں رومیوں کو ایران پر جو فیصلہ کن فتح حاصل ہوئی تھی اس سے فائدہ اٹھا کر بحرین' عمان' وغیرہ کا ایران سے انقطاع

اور مدینے سے الحاق کرا لیا اور قریش کے رہے سہے وسائل اور رفیق ان سے بچھڑا دیئے گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دو اور سال گزرے اور قریش نے ایک چھوٹا سا قصور کر کے معاہدہ شکنی کی اور مدینے سے دس ہزار قدوسیوں کا لشکر آیا تو مغرور قریش نے اپنے آپ کو اتنا بے بس پایا کہ بغیر ایک ہتیار چلائے اطاعت قبول کرنے ہی میں خیر دیکھی۔ اور آنحضرتؐ نے بھی قریش کو محفوظ رکھ کر مغلوب بنانے کی جو سیاست ملحوظ رکھی تھی اس کے باعث ان کے بیس سالہ مظالم کا جواب اس تاریخی جملے سے دیا کہ "آج تم پر کوئی مواخذہ نہیں۔ جاؤ تم سب آزاد ہو۔"

ہم دیکھ چکے ہیں کہ عرب کے بین الممالک کاروبار کا پورا ڈھانچہ قریشی کاروبار کے سنگ زاویہ پر ٹکا ہوا تھا۔ اور جب قریش ایک مرتبہ ہم نوا[1] ہو گئے تو دو ہی سال کے اندر پورا جزیرہ نمائے عرب ایلہ و اذرح سے لے کر عمان تک اور سماوہ سے لے کر معافر تک ایک ہی قبلے کی طرف جھک رہا تھا، اور ایک ہی مرکز سے وابستہ ہو چکا تھا۔ اور جب ذی الحجہ سنہ ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے موقع پر جبل الرحمۃ سے آنحضرت صلعم نے اپنے شہرۂ آفاق طویل الوداعی خطبے میں ایک منشور انسانیت پیش کیا کہ عرب کو عجم پر کوئی فضیلت نہیں، سب انسان آدمؑ سے پیدا ہوئے اور آدمؑ مٹی سے بنے تھے، اور قومیتیں اور قبائل صرف تعارف اور پہچاننے کی علامتیں ہیں ورنہ اصل عزت تو

---

[1] قریش کی ہمنوائی سے قبل جو علاقے مملکت اسلامیہ میں داخل ہوئے تھے، ان کو اس الحاق کی تشویق مختلف وجوہ سے ہوئی۔ چنانچہ اس کے مذہبی و روحانی وجوہ بھی ہیں، سیاسی اور فوجی وجوہ بھی ہیں، اور معاشی وجوہ بھی۔ ایک اہم معاشی وجہ یہ بھی نظر آتی ہے کہ اسلام سے پہلے عرب کی ہر بستی اور ہر میلے اور بازار میں محصول چنگی لیا جاتا اور بیرون عرب جو کاروان عرب لیجاتے، ان سے بھی سخت شرح سے محصول لیا جاتا۔ عہد نبوی میں مختلف قبائل سے مملکت اسلامیہ کے جو معاہدے ہوئے ان میں سے اکثر میں صراحت سے عشر یعنی اس اندرونی محصول چنگی کی برخاستگی کا ذکر ہے۔ چنگی کے اس اتحاد سے اندرونی گردش مال اور تجارت کو غیر معمولی فروغ ہوا۔ اور اس کے برکات نے سیاسی اتحاد کو قریب تر اور مستحکم تر کرنے میں یقیناً بڑا حصہ لیا ہوگا۔ جیسا کہ دیگر ممالک کی تاریخ میں مماثل امور نظر آتے ہیں؛ اور جس سلسلے میں جرمن مملکتوں کے Zollverein (چنگی کے اتحاد) کی طرف اشارہ کافی ہوگا۔

خدا سے ڈرنے کے مدارج پر مبنی ہے ـــ جب یہ منشورِ عبدیت و انسانیت نہ صرف پیش کیا گیا بلکہ اس پر کامیاب عمل بھی کر کے دکھا دیا گیا تو پھر نبی عربی صلعم کا کام ختم ہو گیا اور تین ہی ماہ بعد آپ رفیق اعلیٰ سے جا ملے۔

اس اولین مملکتِ اسلامیہ کے قیام میں خود جناب رسالت مآبؐ کا جو کردار کارفرما رہا اور اس کے جو سیاسی، جغرافی، تمدنی، تاریخی، اخلاقی، نفسیاتی، وغیرہ وغیرہ عوامل رہے جنہوں نے عربوں کو اس زمانے میں اس انقلاب کے لئے تیار کیا اور اس انقلاب کے لئے مواقع فراہم کئے اور پھر عربوں کے کردار کی قبل اسلام کی صدیوں میں پرورش و پختگی اور عہد اسلام میں اس کی صیقل و جلاکاری وغیرہ وغیرہ یہ بیسیوں مسائل ہیں جو مستقل مقالوں کے محتاج ہیں۔ آج یہ دکھانے کی کوشش کی گئی کہ کس طرح ایک ملک کا معاشی پس منظر اس کی قسمت سازی میں حصہ لیتا ہے اور کس طرح ایک ادارے کی سب سے بڑی قوت ہی اس کی سب سے بڑی کمزوری ہوتی ہے۔ اور کس طرح اس کمزوری سے بروقت اور صحیح فائدہ اٹھانا اپنے مقصد کو پورا کراتا ہے اور کس طرح حریف کی صلاحیتوں کو تباہ و تاراج کرنے کی جگہ اس قوت کو بھی اپنا ہم نوا بنا لیا جائے تو دنیا میں وہ کارنامے انجام پاتے ہیں جو معجزہ اور اعجوبہ کہے جاتے ہیں کہ عہد نبوی میں دس سال میں دس لاکھ مربع میل کا علاقہ تراج اور طوائف الملوکی کو چھوڑ کر مرکزیت اختیار کرتا ہے اور اس کے بعد کے پندرہ سالوں میں انہیں اصول پر عمل کر کے اس وقت کی دو عالمگیر سلطنتوں کو بیک وقت اپنے حملے کا ہدف بنا کر ۲۷ھ ہجری تک اپنا جھنڈا حضرت سیدنا عثمانؓ کے زمانے میں مغرب میں شمالی افریقہ سے گزر کر اسپین میں اور مشرق میں ترکستان سے گزر کر چین میں اور جنوب میں خراسان سے گزر کر بھروچ و تھانہ یعنی بمبئی میں اور شمال میں آرمینیا اور ممالک خزر میں پہنچا دیا جاتا ہے۔

اور یہ انسانیت کی شہنشاہت **Imperialism of Humanity**
تھی جس میں ہر حاجت مند فرد رعیت کو حکومت روٹی مہیا کرتی اور کسی کی آزادئ عمل میں کوئی رکاوٹ ڈالے بغیر اجتماعیت کا مظاہرہ کرتی تھی، جس میں حکومت اور رعایا ایک ہی چیز تھے چنانچہ دونوں ایک دوسرے کے ظاہر و باطن میں بہی خواہ و معاون تھے۔

یہ چند اشارے ہیں جن سے سوچنے والے دماغ کچھ نہ کچھ غذائے فکر پا سکتے ہیں۔

محمد حمید اللہ

کامیاب زندگی کا قرآنی تصوّر

ع ۔ تقصیر مکن دانۂ خود را شجرے کن ۔ (صائب)

کامیاب زندگی! کتنا پاکیزہ، کتنا بلند نصب العین ہے! زندہ دلوں کا مقصود ہے مطلوب ہے، محبوب ہے! اس کے چہرۂ زیبا سے ذرا نقاب تو اٹھا دو، دن کی پوری روشنی میں اس محبوب کے پورے خط و خال نظر آئیں اور ہم چیخ اُٹھیں ۔

دستے کہ پیکرِ تو بدیں آب و تاب ریخت گر دست بر آئینۂ آفتاب ریخت!

(بیخود موہانی)

ورنہ بقولِ عرفی، "خوابِ نادیدہ" کی تعبیر تو کچھ بے معنی چیز ہو گی!

کامیابی' کا لفظ اپنا آپ مفسّر ہے، مقصود کا پانا کامیابی ہے، زندگی وہ کامیاب ہے جو اپنے مقصود سے ہم آغوش ہے ۔ اب زندگی کا مقصود کیا ہے؟ بچوں کو سادہ زبان میں سمجھا کر اس سوال کا جواب پوچھو تو وہ کھیل کود، تماشا، لعب و لہو ہی کو مقصودِ زندگی قرار دیں گے، لیکن جب یہ بچپن کی منزل سے گزر کر جوانی کی دلفریب وادی میں قدم زن ہوتے ہیں تو اب ان کا مقصود نئی صورت میں جلوہ افروز ہوتا ہے

اب وہ زیب و زینت آرائش و زیبائش اور تفاخر کو غایت حیات قرار دیتے ہیں اور اس سے حاصل ہونے والی لذت کو تمام 'اقدار' سے بالاتر! التباس کا یہ زمانہ بھی گریز پا ہوتا ہے اور بہت جلد زینت و تفاخر کو بچپن کی بے معنی خواہش سمجھنے لگتے ہیں۔ جب ان کی عقلوں میں پختگی پیدا ہونے لگتی ہے تو پلٹ کر اپنی حالت پر نظر ڈال لیتے ہیں اور کہہ اٹھتے ہیں ؎

اے آنکہ تمام آرزو و ہوسی   طفلی مستی مخبطی خود چہ کسی!!

اب زینت و آرائش سے زیادہ ٹھوس قیمتوں کی طرف ان کی نگاہیں اٹھنے لگتی ہیں، وہ مال و دولت کے تکاثر جاہ و مرتبت کے ترفع کو اپنی زندگی کا مقصود قرار دیتے ہیں! اور بچپن اور نوجوانی کی خام آرزوں کو خبط اور مستی سے تعبیر کرتے ہیں! پختہ عقل کی پسند کی ہوئی یہ "قیمتیں" اب ان کا نصب العین ہوتی ہیں، ان ہی کے حصول میں وہ شب و روز سرگرم عمل رہتے ہیں، سمجھتے ہیں کہ بس ان کو پا کر وہ سارے عالم سے غنی ہو جائیں گے، طمانیت قلب ان کو میسر ہوگی اور راحت جاں نصیب! اسی مغالطہ میں ان کی زندگی کے مختصر و معین دن گزرتے جاتے ہیں، رنج و راحت کی مقدر مقدار انہیں ملتی ضرور ہے، لیکن امل کی درازی، اور عمر کی کمی بالآخر ان کی زبان سے یہ کہلواتی ضرور ہے، ؎

شد عمر تمام و نا تمامیم ہنوز   در دوزخ حسرتیم و خامیم ہنوز

عمر یست کہ در راہ طلب گام زنیم   ایں طرفہ کہ در نخست گامیم ہنوز   (مومن یزدی)

پیری کی منزل میں قدم رکھ کر انسان کی بصیرت میں عموماً روشنی پیدا ہو جاتی ہے۔ اب وہ زندگی کے مختلف تجربات سے واقف ہو جاتا ہے، ان کے تمام التباسات کو جاننے لگتا ہے اور نظر کا دھوکا جس کا ہر قدم پہ جوانی میں وہ شکار رہا تھا اب انکو

سراب کو آب، خوب کو خراب، عطر کو شراب کہنے اور سمجھنے پر مجبور نہیں کرتا۔ اب وہ اشیار کی حقائق کا کسیقدر عارف ہو جاتا ہے، زندگی کے گوناگوں تجربات کا ذخیرہ تصورات کی شکل میں اس کے حافظہ میں محفوظ ہوتا ہے، ان ہی سے کام لیکر وہ زندگی کی ماہیت سے واقف ہو جاتا ہے، اس کا تخیل زندگی کو ہری بھری کھیتی کے مشابہ پاتا ہے جس کی چندروزہ رونق و بہار نظر فریب ہوتی ہے، دلکش ہوتی ہے، ہوش ربا ہوتی ہے، فریب خوردہ عقل اس کو دائمی اور مستقل سمجھتی ہے، اس کی پرستش کرنے لگتی ہے، اس کو اپنا مطلوب بنالیتی ہے اور اس کی گرویدہ ہو جاتی ہے! یکایک اس کھیتی کا رنگ بدلنے لگتا ہے۔ یہ زرد پڑ جاتی ہے، آدمی اور جانور اس کو روندکر چورا کر دیتے ہیں! کَاَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْاَمْسِ!

احوالِ جہاں و اصلِ ایں عمر کہ ہست

خوابے و خیالے و فریبے و دمے ست (خیام)

قرآنِ کریم نے اس حقیقت کو چند پاکیزہ جملوں میں یوں ادا کیا ہے۔

اِعْلَمُوْٓا اَنَّمَا الْحَیٰوۃُ الدُّنْیَا لَعِبٌ وَّ لَھْوٌ وَّزِیْنَۃٌ وَّتَفَاخُرٌۢ بَیْنَکُمْ وَتَکَاثُرٌ فِی الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ ؕ کَمَثَلِ غَیْثٍ اَعْجَبَ الْکُفَّارَ نَبَاتُہٗ ثُمَّ یَھِیْجُ فَتَرٰىہُ مُصْفَرًّا ثُمَّ یَکُوْنُ حُطَامًا ؕ[1] (پ۲۷۔ ع ۱۹)

بہتوں کے لئے زندگی کا مقصود یا تو لہو لعب ہے، یا زینت و تفاخر، یا تکاثر مال و اولاد! فلسفیانہ و اصطلاحی زبان میں اس کی تحلیل کرو تو معلوم ہوگا کہ اہلِ دنیا برترین اقدار یا تو لذت کو قرار دیتے ہیں یا دولت کو، یا شہرت کو، اور دولت و شہرت سے بھی

---

[1] تم خوب جان لو کہ دنیوی حیات محض لہو و لعب اور زینت اور باہم ایک دوسرے پر فخر کرنا اور اموال و اولاد میں ایک دوسرے سے اپنے کو زیادہ بتلانا ہے۔ جیسے مینہ ہے کہ اس کی پیداوار کاشتکاروں کو اچھی معلوم ہوتی ہے۔ پھر وہ خشک ہو جاتی ہے تو اس کو زرد دیکھتا ہے۔ پھر وہ چورا چورا ہو جاتی ہے۔ (ترجمہ از مولانا اشرف علی تھانوی)

ایک قسم کی لذت و راحت ہی مطلوب ہوتی ہے۔ اور ان کے نزدیک کامیاب زندگی سے مراد وہ زندگی ہے جو ان اقدار کے تحقق میں کامیاب ہوتی ہے۔ ہمیں ذرا سنجیدگی سے یہاں زندگی کے ان اقدار یا غایات کا امتحان کرنا ہے

ع۔ ہشدار کہ راہ خود بخود گم نکنی۔

کیا لذت مقصودِ زندگی ہوسکتی ہے؟ کیا ہم لذت اندوزی اور دلخوشی کے لئے پیدا ہوئے ہیں؟ کچھ مفکرین کا یہ خیال ضرور رہا ہے۔ مثروڈورس کا خیال تھا کہ ہر اچھی چیز کا تعلق شکم سے ہوتا ہے[1]۔ اور فرائیڈ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ساری کائنات کا محور و مرکز آلۂ تناسل ہے۔ سائرینی مذہب کا بانی ارسٹیپوس لذت ہی کو مقصودِ حیات قرار دیتا ہے۔ اپنے پیروؤں کو اس کی تلقین تھی ؎

ہیچو منت اعتقاد باید کردن　　مے خوردن و اندوہ جہاں ناخوردن! (خیام)

اپیکیورس، خوش باشوں کا بادشاہ، اپنی اخلاقیات کا اولین اصول جلب لذت اور دفع الم قرار دیتا ہے۔ لیکن اتنی بات مسلم ہے کہ لذت کو خیر برتر قرار دینے سے اپیکیورس کی مراد کسی عیاش کی لذتوں سے تھی نہ شہوانی تعیشات سے بلکہ بدن کا درد و الم سے اور روح کا پریشانی و غم سے نجات دلانا اس کے پیش نظر تھا۔ فرصت کی زندگی ہو، آلام و افکار سے نجات ہو، دوستی و محبت کا لطف ہو، فلسفے کا مطالعہ ہو، یہ تھے لذت کے تضمنات اپیکیورس کے خیال میں، خیام کی زبان میں ان کو اس طرح ادا کیا جا سکتا ہے ؎

تنگے مے لعل خواہم و دیوانے　　سدِ رمقے باید و نصف نانے
وآنگہ من و تو نشستہ بہ ویرانے　　خوشتر بود از مملکت سلطانے!

---

[1] ۔ اور انسان کی حالت مکھی سے بہتر نہیں جو ہمیشہ حلوے ہی کی شیفتہ ہوتی ہے ؎

ہر جا کہ مگس بہ بُرد چہ بالا چہ پست　　جز شیفتۂ در بودۂ حلوا نیست (سحابی استرآبادی)

خود خیام نے جہانِ بیوفا کا حاصل لذت کے سوا کچھ نہ پایا، صاحبِ نظر جب عالم پر غور کرتا ہے، ہر شئے کا جائزہ لیتا ہے تو اس کو خیام کی رائے میں اقرار کرنا پڑتا ہے کہ ؎

در عالمِ خاک از کراں تا بکراں — چنداں کہ نظر کنند صاحب نظراں
حاصل ز جہانِ بیوفا چیزے نیست — اِلّا مئی لعل و عارضِ خوش پسراں

ایک روز مرنا ضرور ہے، "بے مونس و بے حریف و بے ہمدم و جفت" قبر کے گوشے میں سونا ضرور ہے۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ ایک راز نہفتہ ہے کہ ع

ہر لالۂ پژمردہ نخواہد بشگفت!

تو پھر "جلب لذت" و "دفع الم" کے سوا زندگی کا مقصود ہو کیا سکتا ہے؟

لذتیت، کے اسی بنیادی اصول کو خیام قوت کے ساتھ پیش کرتا ہے ؎

کم خور غمِ روزگارِ ناساز شدہ — مے خور زکفِ ساقی دمساز شدہ
(دفع الم ۱۲) — (جلب لذت ۱۲)
کاں کز کسِ مادر آمد امروز بدل — فردا بینی بکونِ زن باز شدہ

کسی راستہ چلنے والے آدمی کو روک کر پوچھو کہ وہ دنیا سے کیا چاہتا ہے؟ الفاظ کوئی استعمال کرے اس کا مدلول و مفہوم ہوگا وہی جو "جلب لذت" و "دفع الم" سے تم سمجھتے ہو! وہ درد و غم سے نجات چاہتا ہے، اور لذت و خوشی کا طلب گار ہے، اشیاء کا اچھا یا برا ہونا اس کے نزدیک لذت بخش یا الم رساں ہوتا ہے۔ وہ الم رساں تکلیف دہ شئے کو بری سمجھتا ہے، اور لذت بخش اور فائدہ رساں چیز کو اچھی! اس کی خواہش کا انتہائی مطلوب کسی نہ کسی صورت میں لذت ہی ہوتی ہے! یہ ہے نفسیاتی لذتیت کے حامیوں کی تحقیق اور ادعا۔ اس نفسیاتی تحقیق سے قطع نظر کرکے کہ انسان ہمیشہ لذت ہی ڈھونڈھتا ہے، لذت ہی کو اپنا محبوب قرار دیتا ہے یہ دعویٰ کہ انسان کو لذت ہی ڈھونڈھنی چاہیئے۔

لذت ہی کو اپنا مقصودِ حیات قرار دینا چاہیئے۔" اخلاقیاتی لذتیت" کے قائل پیش کرتے ہیں۔
ذرا غور تو کرو کہ کیا یہ بات صحیح ہے کہ انسان صرف لذت ہی کی خواہش کرتا ہے؟ لذت ہی کی خواہش میں اس کے روز و شب بسر ہوتے ہیں؟ یا اس کو صرف لذت ہی کی تلاش کرنی چاہیئے، لذت ہی کو اپنی غائیتِ قصوی قرار دینی چاہیئے؟ کیا صحیح ہے کہ

جہاں از پئے شادی و دل خوشی ست　　　نہ از بہر بیداد و محنت کشی است؟

یا سچی بات در اصل یہ ہے کہ

نہ ایم آمدہ از پئے دل خوشی　　　مگر از پئے رنج و محنت کشی! ؟

فَتَفَکَّرُوا وَلَا تَکُونُوا مِنَ المُستَعجِلِین!

لذتیت کی نفسیاتی شکل کا بطلان تو تم پر تھوڑے سے نفسیاتی غور و فکر سے خود ظاہر ہو جائے گا۔ دیکھو بات یہ ہے کہ ہماری خواہشات کا مبداء در اصل ہماری احتیاجات ہیں۔ اشتہا آت ہیں۔ ہماری خالص انسانی اغراض ہیں۔ جب ان احتیاجات وغیرہ کی تشفی ہوتی ہے تو لذت نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ لہذا کم از کم بعض مثالوں میں تم کو یہ ماننا ہی پڑے گا کہ ہماری خواہشات کا مطلوب اصل میں وہ اشیا رہیں جن سے ان خواہشات کی تکمیل ہوتی ہے نہ کہ مجرد لذت۔ دیکھو ہمیں پہلے بھوک لگتی ہے اور پھر کھانے کی لذت حاصل ہوتی ہے۔ یعنی اوّل احتیاج، پھر اس کی تشفی اور نتیجہ کے طور پر لذت۔ یہی بات تمام لذتوں کے متعلق صحیح ہے۔ لذت ہماری احتیاجات کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ اور احتیاجات کا وجود تشفی سے مقدم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب اس طرح ہم لذت کی چاشنی سے واقف ہو جاتے ہیں تو بعض دفعہ لذت کی لذت ہی کی خاطر خواہش کرتے لگتے ہیں۔ مثلاً بھوک کی تشفی سے جو لذت حاصل ہوتی ہے اس کو جان لینے کے بعد ممکن ہے کہ بغیر بھوک کے لذت ہی کی خاطر نگلنے لگیں۔ اور اس طرح دانتوں سے اپنی قبر اپنے ہی پیٹ کے اندر کھودنے لگیں! اس سے یہ صاف

ظاہر ہے کہ ہر حالت میں ہماری خواہشات کا مطلوب لذت نہیں ہوتا' احتیاج کی تشفی' درد کی دوا' اشتہا کی تسکین ہر فرد چاہتا ہے اور اس کے نتیجہ کے طور پر اس کو لذت و فرحت محسوس ہوتی ہے' تو لذت بریڈلے کے الفاظ میں نام ہے تحقیق ذات یا تکمیل نفس کے احساس کا' کیونکہ فطری احتیاجات و اشتہاآت کی تشفی ہی سے ہماری ذات کی بڑی حد تک تکمیل ہوتی ہے۔ ان احتیاجات میں بدن و ذہن یا روح دونوں کی ضروریات شامل ہیں۔ ان ہی ضروریات کی تکمیل سے لذت پیدا ہوتی ہے لہذا خواہش براہ راست لذت سے متعلق نہیں ہوتی' لذت براہ راست معروض خواہش نہیں'۔ اور نہ بذات خود ہمارے لئے قیمت رکھتی ہے۔ ہاں اس کو "مقیاس قیمت" قرار دیا جا سکتا ہے' بالکل اسی طرح جس طرح کہ تھرمامیٹر کا درجۂ حرارت خود حرارت نہیں ہوتا۔ بلکہ مقیاس الحرارت ہوتا ہے! لذت ہر جسمانی و روحانی اقتضا کی تکمیل کے بعد لاحقہ کے طور پر نمودار ہوتی ہے۔ لیکن خود کبھی مقصود بالذات نہیں ہوتی! اس لئے لذتیہ کا یہ کہنا کہ انسان صرف لذت ہی کی خواہش کرتا ہے نفسیات کی رو سے صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

اگر ہماری یہ سیدھی سادھی بات تمہاری سمجھ میں نہیں آرہی ہے تو خود تجربہ کر کے دیکھو۔ لذت کو مقصود بالذات قرار دو اور اس کے حصول کی کوشش کرو۔ بہت جلد تم کو معلوم ہونے لگے گا کہ اس طرح لذت کا پانا اپنے سایہ کے پکڑنے سے زیادہ دشوار ہے! یہ عجیب بات ہے اور ہر تجربہ کار لذت پرست کو شائد اس کا اقرار ہے (فلاسفہ اس کو "استبعاد لذتیت" کے نام سے موسوم کرتے ہیں) کہ لذت کی جتنی تلاش کرو اتنی ہی وہ بچ نکلتی ہے' جتنی زیادہ اس کی خواہش کرو اتنی ہی کم وہ ملتی ہے' اور جس قدر بے پرواہ اس کی طرف سے ہو جاؤ اسی قدر وہ تمہارے پیچھے دوڑتی ہے' پروفیسر ڈیوے ... یہ الفاظ حکیمانہ صداقت کے حامل ہیں۔

" ... جذبہ کا رجحان ... طن کی طرف ہوتا ہے۔ تو ... اپنی فنا کا آپ

باعث ہوتا ہے، اور اِس کے نتیجہ کے طور پر انسان یا تو کلبیت
اِختیار کر لیتا ہے اور سرد ذوقی میں مبتلا ہو جاتا ہے یا پھر ہر لحظہ نئی چیز
کی تلاش میں رہتا ہے، جدید ترین احساس کا خواہشمند ہوتا ہے
جو اس کی پست اور واماندہ جذباتی فطرت کو اُکسائے اور اس میں
نئے سرے سے جان ڈالے! اگر کوئی شخص محض حسّی زندگی بسر کر کے
اپنے وجود کے قوانین کو توڑتا ہے اور ان اشیاء سے بے نیاز
ہونا چاہتا ہے جن کے ساتھ یہ احساسات طبعاً پائے جاتے ہیں
تو اس کی قوتِ احساس رفتہ رفتہ مضمحل ہو جاتی ہے۔ اور وہ اپنے
مقصد کی شکست کا آپ باعث ہوتا ہے۔ وہ جذباتی خودکشی کا
مرتکب ہوتا ہے[1]

اسی صداقت کا علم ہونے کے بعد سیرینیہ اور اتباع اپیکورس نے یہ مان لیا کہ ایجابی لذت کا حصول انسان کے لئے ناممکن ہے۔ ان کی لذتیت میں قنوطیت کی جھلک پیدا ہو گئی، اب وہ بجائے حصولِ لذت کے دفع الم کو مقصدِ حیات قرار دینے لگے۔ اپیکورس کا یہ قول مشہور ہے:۔

جو چیزیں زندگی کو مسرور بناتی ہیں وہ نہ پیہم شرب مدام ہے اور نہ صنفِ نازک کی صحبت، اور نہ مرغ و ماہی اور قیمتی ماکولات سے آراستہ کئے ہوئے دسترخوان، بلکہ سنجیدہ و متین غور و فکر جو ہر عمل انتخاب و اجتناب کے اسباب و وجوہ کا امتحان کرتا ہے اور ان بیہودہ خیالات و اوہام کو دور کرتا ہے جو روح کی پریشانی اور اختلال کا باعث ہوتے ہیں[2]

---

[1] ۔ نفسیات صفحہ ۲۹۹ ۔

[2] ۔ دیکھو بیکول کی Source Book of Ancient Philosophy صفحہ ۳۰۰۔
مقابلہ کرو راقم کی کتاب فلسفۂ یاس صفحہ ۹۶ ۔

سچ ہے:-

اصلاح مزاج از ضروریات است
یک تنقیۂ دماغ می باید کرد! (واقف)

اُرِس تی پوس کا مشہور پیرو ہگے سی اَس (Hogasius) لذت کو مقصود حیات قرار دیتا ہے اور اس کی طلب میں کوشاں ہوتا ہے، بہت جلد تجربہ اس کو سکھلاتا ہے کہ باغ جہاں میں غم ہی کا تو میوہ ہر شخص کو نصیب ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی بے غم ہے تو وہ بنی آدم نہیں "طرفہ جانور" ہے!

عالم ہمہ در دست و دوامی خواہد — از خوانِ کرم برگ و نوامی خواہد
کس بے حاجت نمی تواند دیدن — درویش غذا نشہ اشتہا می خواہد! (سحابی استر آبادی)

جب لذت مقصود حیات اور وہ ناقابلِ حصول تو پھر زندگی کی کوئی قیمت نہیں ہو سکتی، دنیا استخوانِ بے مغز ہے، عاقل اِس استخواں کو کتوں کے آگے پھینک دیتا ہے۔ موت کو زندگی پر ترجیح دیتا ہے، موت ہی میں راحت جان پاتا ہے۔ موت ہی سے سارے درد و الم رفع ہو جاتے ہیں، اور غم و ہم دور! ایجابی لذت ناقابلِ حصول لیکن سلبی لذت، ممکن اور وہ موت کے ذریعہ، لہذا:

با چرخ ستیزہ کار مستیز و برو — با گردشِ دہر در میامیز و برو!
یک کاسۂ زہر است کہ مرگش خوانند — خوش درکش و جرعہ در جہاں ریز و برو! (امیر ابو اسحق)

یہ تھا استدلال ہگے سی اَس کا اور اس قوت و اثر کے ساتھ یہ پیش کیا گیا کہ لوگوں نے خودکشی شروع کردی اور اس کو "داعی الی الموت" کا خطاب دیا!! جو لوگ زندگی کا مقصد وحید لذت اندوزی اور "لذواقیت" کو قرار دیتے ہیں انہیں اسی طرح استدلال کرنا پڑے گا! لذتیت سے قنوطیت ایک ہی قدم کا فاصلہ ہے! جب لذت پرستوں کا تجربہ یہ ہے: "نالہ کہ ع با تحیہ مستور لذت چہ کند کس؟" اخلاقیاتی لذتیت کے حامیوں کا

یہ دعویٰ کہ لذت ہی کو زندگی کی غایت قصویٰ قرار دینا چاہیئے دیوانگی نہیں تو کیا ہے ؟

نہیں لذت زندگی کی غایت نہیں! عقلمند لذت کی ماہیت و مقام سے واقف ہوتا ہے، طیبات حیات کو حقارت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا، لیکن وہ زندگی کا مقصود لذت اندوزی ہی نہیں قرار دیتا، مجرد لذت کا کبھی تعاقب نہیں کرتا، اس کو موج سراب اور جوش حباب سمجھتا ہے اور اس کے دھوکے میں نہیں آتا ع انّ اللبیب بمثلہا لایخدع وہ اپنے مقصود کے حصول میں سرگرم عمل ہوتا ہے اور مسرت خود سایہ کی طرح اس کا پیچھا کرتی ہے! مقصود کے حصول میں اس کا ہر عمل لطف انگیز ہر حرکت فرحت بخش ہوتی ہے! جانتے ہو کہ یہ مقصود کیا ہے؟ رضائے حق! حق تعالیٰ ہی سے اس کو آرام جان اور برد قلبی نصیب ہوتی ہے۔ اور عارف روم کے ساتھ مل کر وہ لذتیہ سے کہتا ہے ؎

گر گریزی بر امید راحتے ہم از اینجا پیشت آید آفتے
ہیچ کنجے بے ددو بے دام نیست جز بخلوت گاہ حق آرام نیست!

جب لذت مقصودِ زندگی نہیں تو کیا شہرت یا استہار خلق، جاہ و مرتبت، نام و نمود وہ اعلیٰ اقدار ہیں جن کا حصول زندگی کی غایت قرار دیا جا سکتا ہے؟ ہم میں سے بہت سارے ایسے ہیں جنہیں زبان کی لذت سے کان کی لذت زیادہ مرغوب معلوم ہوتی ہے، وہ اس لطیف لذت کے لئے اپنی تمام کثیف لذتوں کو قربان کرنے پر تیار ہو جاتے ہیں، مصائب میں گرفتار ہونے سے نہیں گھبراتے، درد و غم برداشت کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں، آفتوں اور خطروں کا مقابلہ کرتے ہیں۔ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ شہرت کی قیمت بلا و مصیبت ہے تو بھی ان کی ہمت پست نہیں ہوتی۔ ان کے لئے شہرت غایت الغایات ہے، خیر برترین ہے! مطلق قیمت ہے اضافی قیمت نہیں!

شہرت کی خواہش ہر انسان میں کسی قدر ضرور موجود ہوتی ہے۔ اس کا راز یہ ہے کہ انسان کا نفس تنقیص کو فطرۃً ناپسند کرتا ہے اور علو و بلندی کو طبعاً پسند! بندہ ہونا اسکے

نفس پر شاق ہوتا ہے، "ربوبیت" طبعاً محبوب ہے۔ ہر شخص کے باطن میں وہ جذبہ موجود ہے جس کی تصریح فرعون نے اپنے اس قول سے کی تھی۔ "اَنا ربکم الاعلیٰ" اس کی رفعت کا جب لوگ اقرار کرتے ہیں تو وہ خوش ہوتا ہے، بقول عارف روم "فربہ" ہوتا ہے:-

جانور فربہ شود از راہِ نوش
آدمی فربہ شود از راہِ گوش

شہرت کا طالب دراصل لذت ہی کا پجاری ہے، اس کا معبود بھی ایک قسم کی لذت ہی ہے، وہ اپنے نفس کی بڑائی کا اعلان چاہتا ہے، تشہیر چاہتا ہے اور اس کو حاصل کرنے کے لئے ہر قیمت کو ادا کرنے پر تیار ہوتا ہے۔

اَب غور کرو وہ اپنی مسرت، اپنی بردلی کی عمارت کس بنیاد پر قائم کر رہا ہے؟ ہوا پر! تعریف جو خلق کی زبان سے نکل رہی ہے وہ آخر ہوا ہی تو ہے جس کا خفیف سا جھونکا بھی ہمارے بیمار شہرت کے دل کے غنچہ کو شگفتہ کر دیتا ہے! مگر کیا کوئی عقلمند اپنی مسرت کے قلعہ کو اس قدر کمزور بنیادوں پر قائم کرے گا؟ کیا ہوا پر اس کا اختیار ہے؟ کون جانتا ہے کہ آج ہوا کا رُخ کس طرف ہوگا؟ عوام کالانعام آج اپنے ہیرو کو اوجِ آسمان پر جگہ دیتے ہیں اور کل بغیر کسی وجہ کے خاکِ مذلت پر پٹک دیتے ہیں، آج تحسین و تصفیق ہے اور کل زجر و توبیخ، اور کچھ دن بعد مطلق ذہول اور فراموشی! یہ ہے المناک تجربہ تقریباً ان تمام پرستارانِ شہرت کا جنہیں عوام نے کچھ دن کے لئے بُت بنا کر پوجا تھا! ولنگٹن، واٹرلو کا فاتح اعظم، نپولین کو شکست دیتا ہے۔ اپنے زمانہ کی تہذیب و تمدن کو غارت و برباد ہونے سے بچا لیتا ہے۔ عوام اس کو سر آنکھوں پر بٹھاتے ہیں، "بطلِ اعظم" کا خطاب دیتے ہیں اور کچھ ہی دن بعد لندن ہی کی گلیوں میں یہی مشتعل غضب آلود مجمع پتھروں سے اس کے "خود" کو توڑ پھوڑ ڈالتا ہے جس کو ولنگٹن اپنی موت کے دن تک محفوظ رکھتا ہے! جولیس سیزر ایک دن دنیا پر حکومت کرتا ہے اور دوسرے دن

احسان فراموش دوستوں کے ہاتھ موت کے گھاٹ اتار دیا جاتا ہے! اسکندر اعظم کی لاش تیس دن تک بے گور و کفن پڑی رہتی ہے، اس کو عزت کے ساتھ خاک کے سپرد کرنے بھی کوئی نہیں ملتا!! یہ ہے انجام ہر شہرت و رفعت کا!

گیرم پسر اکبر رستم و سام شدی — یا خسرو نیمروز یا شام شدی
نہ زور بگور می تواں برد نہ زر — افسوس کہ کیمیائے اوہام شدی

(نصرت اللہ خان نثار)

شہرت کا اثر سیرت پر کیا ہوتا ہے؟ شہرت سے عُجب و پندار پیدا ہوتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان اپنی ہی ذات کو کبیر اور سارے عالم کو اپنے مقابلہ میں حقیر سمجھتا ہے! مقید ہو کر مطلق ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، بندہ ہو کر خدا بنتا ہے، جب اس کو خدا سے ڈرایا جاتا ہے تو اپنے تکبر اور عزت کے گھمنڈ میں حدود اللہ سے تجاوز کرتا ہے۔ وَاِذَا قِيْلَ لَهُ اتَّقِ اللّٰهَ اَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْاِثْمِ (پ ع) جس شخص کا دماغ اس قدر اُلٹ جائے اس کو مسرت و طمانیت قلبی کہاں نصیب ہو سکتی ہے؟ اس کو ہر قدم پر خلاف طبیعت عناصر سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ کوئی اس پر طعن کرتا ہے، اور کوئی حسد، کوئی اس کو "خطرۂ آب گندہ" کہتا ہے اور کوئی "طرفہ جانور" اِس کا ہر عیب دنیا کے سامنے نمایاں طور پر پیش کیا جاتا ہے، اس کی کوئی غلطی لوگوں کی نگاہوں سے بچ نہیں سکتی، شہرت کی وجہ سے گویا وہ آفتاب کے نیچے کھڑا ہوتا ہے اور اس کا ہر نقص اَب نمایاں ہے اور بقول عارف روم اس کی حالت یہ ہوتی ہے۔

"خشمہا و چشمہا و اشکہا ٭ بر سرت ریزد چو آب از مشکہا"

ایک آرزوئے شہرت، تمنائے رفعت، خواہشِ علو اس کو ہزاروں غموں اور آفتوں میں مبتلا کرتی ہے! اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ وہ حق سے کٹ کر خلق سے اپنا رشتہ جوڑتا ہے اور خلق سے سوائے غم و اندوہ کے اور کیا ہاتھ آسکتا ہے!

وہ خلق کے قلوب کو مسخر رکھنا چاہتا ہے، ان پر اعتماد کرتا ہے، سمندر کی موجوں پر گھر بنا رہا ہے اور سمجھتا ہے کہ اساس پائیدار اور مستقل ہے! فیا للعجب! خلق کے وعدوں سے وہ خوش ہوتا ہے، لیکن اس خوشی کی مدت ایک رات سے زیادہ نہیں ؎

وعدۂ ارباب دنیا ہمچو خوابِ احتلام　　شب ہمہ شب عیش و عشرت بامدادش شد دروغ! (کلیم)

ایسے احمق پر ترس آتا ہے مگر اس کے مقصودِ حیات کو کوئی عاقل اپنی زندگی کا مقصود بنانا پسند نہیں کرتا!

نہیں، ہم محض حصولِ جاہ کو زندگی کی غائت نہیں قرار دے سکتے! اس میں گو کسی قدر لذۃ ضرور ہے لیکن یہ غیر مخلوط لذت نہیں، درد و آفت، رنج و مصیبت کا عنصر اس مرکب میں بہت زیادہ ہے! یہ انسان میں کبر و غرور پیدا کرتا ہے، اور متکبر نہ دنیا میں راحت و طمانیت پاسکتا ہے اور نہ آخرت میں فوز و کامیابی! وہ دل کا اندھا ہوتا ہے، حق تعالیٰ کی نشانیوں کی پہچان سے محروم رہتا ہے حق بات اس کو نظر نہیں آتی، حق کی طرف سے اس کی آنکھیں بند ہو جاتی ہیں۔ جب دیدِ حق نہ رہے تو پھر اس میں پوست کے سوا رہ کیا جاتا ہے؟

آدمی دیدست و باقی پوست ست
دید آں باشد کہ دید دوست ست! (رومی)

سَاَصْرِفُ عَنْ آیَاتِیَ الَّذِیْنَ یَتَکَبَّرُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ[۱] اسی کی طرف اشارہ ہے، اور اسی وجہ سے وہ حق تعالیٰ کا مبغوض ہو جاتا ہے۔ اِنَّہٗ لَا یُحِبُّ الْمُسْتَکْبِرِیْنَ! جب دیدِ حق کھو چکا، حق تعالیٰ کا مبغوض قرار پا چکا تو پھر اس کے ہلاک ہونے میں باقی کیا رہا! انانیت، اپنی ذات سے محبت، اپنے ہی ذکر کے انتشار کی خواہش اپنی ہی تعریف کی محبت اور اس سے پیدا ہونے والی لذت، یہی تو ہیں اجزا اسکی ہلاکت اور بربادی کے، اسی لئے نفسِ انسانی کے امراض سے پوری طرح واقفیت رکھنے والے حکیم نے

[۱] میں ایسے لوگوں کو اپنی نشانیوں سے برگشتہ ہی رکھوں گا جو دنیا میں ناحق تکبر کرتے ہیں جس کا ان کو کوئی حق حاصل نہیں (پ ۹ ع ۱۷)

فرمایا تھا کہ۔

"اِنَّمَا ہَلَاکُ النَّاسِ بِاتِّبَاعِ الْھَوٰی وَحُبِّ الثَّنَاءِ"

"ہوٰی و ہوس کی پیروی اور اپنی تعریف و توصیف کی محبت لوگوں کی ہلاکت کا باعث ہوتی ہے"۔ ایک اور طریقہ سے اسی صداقت کا اظہار شدت کے ساتھ فرمایا گیا ہے۔

ذِئْبَانِ ضَارِیَانِ اُرْسِلَا فِیْ زَرِیْبَةِ غَنَمٍ بِاَکْثَرَ فَسَادًا مِنْ حُبِّ الشَّرَفِ وَالْمَالِ فِی الدِّیْنِ الرَّجُلِ۔ (المسلم)

"دو بھیڑیے حملہ کرنے والے جو بھیڑوں کے گلے میں چھوڑ دئے جائیں اتنا نقصان نہیں کرتے جتنا کہ شرف اور مال کی محبت مسلمان آدمی کے دین میں کرتی ہے" اسی "حب الشرف" سے ارادۂ رفعت' یا ارادۂ علو' پیدا ہوتا ہے اور جب تک انسان اس سے خالی نہیں ہوتا اپنی آخرت درست نہیں کرسکتا۔

"تِلْکَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُھَا لِلَّذِیْنَ لَا یُرِیْدُوْنَ عُلُوًّا فِی الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِیْنَ" (پ۲۰ ع۱۲)

"یہ عالمِ آخرت ہم اُن ہی لوگوں کے لئے خاص کرتے ہیں' جو دنیا میں نہ بڑا بننا چاہتے ہیں اور نہ فساد کرنا' اور نیک نتیجہ متقی لوگوں کو ملتا ہے"۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت خلیفہ عمر ابن عبدالعزیزؓ اس آیت کو مرتے وقت پڑھتے تھے' یہاں تک کہ پڑھتے پڑھتے جان دی"۔

خوب سمجھ لو کہ ہم حصولِ کمال سے نہیں منع کر رہے ہیں' ہم علم میں منفرد بالکمال ہونے کی آرزو کو جائز سمجھتے ہیں' ہم کمالِ حریت یعنی شہوات و جذبات سے آزادی' دنیوی تردّدات سے نجات کو حقیقی کمال قرار دیتے ہیں۔ ہم حق تعالیٰ اور ان کے صفات و افعال' مالکیت و حاکمیت کے علم کو سب سے زیادہ اعلیٰ و حقیقی کمال سمجھتے ہیں اور ہمارے عقیدہ کی رو سے یہ علم' یہ معرفت' عارفین کے لئے مرنے کے بعد نور بنے گی[۱]۔

---

[۱] دیکھو مذاق العارفین ترجمہ احیاء العلوم جلد سوم ص۲۰۹

نُوْرُهُمْ يَسْعٰى بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اَتْمِمْ لَنَا نُوْرَنَا[1] (پ ۲۸ ع ۲)
اور جو اس نورِ معرفت سے بے بہرہ ہوں گے ان کا حال اس شخص کا سا ہوگا جو اندھیروں میں پڑا ہے كَمَنْ مَّثَلُهٗ فِى الظُّلُمٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا[2]۔

ہم اس جذبہ کی مذمت کر رہے ہیں جس کی وجہ سے کمال کے پیدا ہونے کے بعد ایک شخص اپنی ذات کو کبیر اور سارے جہان کو حقیر و صغیر سمجھتا ہے یا پھر کمال اس لئے حاصل کرنا چاہتا ہے کہ لوگوں کے دلوں اور جسموں پر حکومت کرے اور اس سے حاصل ہونے والی لذت و خوشی کو اپنی زندگی کا مقصود قرار دے۔ اِس خصوص میں حضورِ انور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے ایک دعا کی صورت میں سیدھے راستے کی تعلیم فرمادی تھی:-

اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنِىْ صَبُوْرًا وَّشَكُوْرًا وَّاجْعَلْنِىْ فِىْ عَيْنِىْ صَغِيْرًا وَّفِىْ اَعْيُنِ النَّاسِ كَبِيْرًا[3]

"حق تعالیٰ مجھے صابر و شاکر بنائے۔ مجھے اپنی آنکھوں میں صغیر رکھے اور لوگوں کی آنکھوں میں کبیر بنائے"۔ جب میں خود اپنی آنکھوں میں حقیر رہوں، اپنی بندگی و بیچارگی کو بھول نہ جاؤں۔ اپنی "ظلمت" و "جہل" سے باخبر رہوں تو پھر مجھ میں نہ اپنی تعریف کی خواہش پیدا ہوتی ہے اور نہ کبر کا مذموم جذبہ۔ اب حق تعالیٰ اپنے اس متواضع بندہ کو رفعت عطا فرماتے ہیں اور حقیقی کمال سے حصۂ وافر! یہ بزرگی اور کمال ان کا عطیہ ہے اور اس کا استعمال معطی کے احکام کے مطابق ہی کیا جاسکتا ہے!

مقصودِ حیات اگر شہرت یا انتہارِ خلق نہیں تو کیا مال و دولت کو زندگی کی انتہائی غایت قرار دیا جاسکتا ہے؟ اس امر میں شائد کسی کو ہم سے اختلاف نہیں ہوگا کہ

---

[1] -ان کا نور ان کے داہنے اور ان کے سامنے دوڑتا ہوگا۔ یوں دعا کرتے ہوں گے کہ اے ہمارے پروردگار ہمارے لئے اس نور کو آخر تک رکھ۔
[2] اس شخص کی طرح جس کی حالت یہ ہو کہ وہ تاریکیوں میں ہو ان سے نکلنے نہیں پاتا۔ (پ ۸ ر ۱) [3] یہ دعا حضرت بریدہ رضی کی روایت سے مسند بزار میں ملتی ہے۔

مال ہمیشہ ایک ذریعہ ہے کسی غایت کے حصول کا، خود غایت نہیں۔ ہم نے ان غایات میں سے بعض کے اوپر بحث کی ہے، اور ان کو زندگی کا مقصود نہیں قرار دیا یعنی اگر مال سے جاہ طلبی یا لذت اندوزی مقصود ہو تو پھر مقصود کے ابطال سے ذریعہ کا باطل ہونا بھی لازم آئے گا۔ اور اگر جائز مقصدِ حیات کے حصول میں یہ استعمال ہو تو پھر یہ ایک زبردست قوت ہے۔ اور عظیم الشان نعمت ؎

مال را گر بہر دین باشی حمول نعم مال صالح گفتش رسول

اَب ہمیں زندگی کے حقیقی مقصد کے تعین کی طرف توجہ کرنی چاہیئے۔

قرآنِ کریم کی ہدایت کی روشنی میں مقصودِ حیات کا تعین ضروری ہے۔ حق تعالےٰ کی معرفت اور ان کی عبادت جہان کی تخلیق کی غایت ہے۔ صریح ارشاد ہے:۔

مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ [1]

عبادت بغیر عرفانِ حق کے ممکن نہیں، لہذا وحدت ذاتیہ حق کی معرفت اور اس کی عبادت کے سوا جہاں کا کوئی مقصود نہیں۔ ہر نبی اور ہر رسول کے پیغام کا خلاصہ بس یہی تھا۔

"یَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ" (پ ۸ ع ۶)

"اے میری قوم تم اللہ کی عبادت کرو اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں۔"

جامی نے اس مقصود کو ان دلپذیر اشعار میں ادا کیا ہے ؎

از زندگیم بندگی تست ہوس بر زندہ دلاں بے تو حرام است نفس!

خواہد ز تو مقصودِ دلِ خود ہر کس جامیؔ ز تو ہمیں ترا می خواہد و بس!

زندگی کا مقصود، برترین مقصود، غایت الغایات حق تعالیٰ ہیں، ان کی یافت ہے، ان کی عبادت و بندگی ہے، ان کا عشق و محبت ہے، یا یوں کہو کہ ہماری ساری عبادت ہمارا جینا اور ہمارا مرنا سب خالص حق تعالیٰ ہی کے لئے ہے!

---

[1] حضرت ابن عباس رضؓ نے لیعبدون کی تفسیر لیعرفون سے کی ہے۔

قُلْ اِنَّ صَلَاتِيْ وَنُسُكِيْ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ لَا شَرِيْكَ لَهٗ وَبِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِيْنَ[1]" (پ۸ ع۷)

حق تعالیٰ ہمارے مقصود ہیں اسی لئے ہمارے محبوب و مطلوب ہیں" وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰهِ[2]" (پ۲ ع۴) وہ ہماری جان، مال، فرزند، وطن وغیرہ سے زیادہ عزیز و محبوب ہیں۔

خواہم کہ ہمیشہ در ہوائے تو زیم ۔۔۔ خاکے شوم و بزیر پائے تو زیم
مقصودِ من خستہ ز کونین توئی ۔۔۔ از بہرِ تو میرم و برائے تو زیم

جب زندگی کا مقصود حق تعالیٰ ہیں تو اب دیکھو کہ وہ ہماری اس زمینی زندگی کو کس طرح بسر کرنے کا حکم دے رہے ہیں، پہلے اجمال پھر تفصیل:-

اجمالاً یوں سمجھو کہ جب حق تعالیٰ ہمارے معبود ہیں اور محبوب ہیں تو ہمارا ہر کام ایسا ہونا چاہیئے کہ وہ کسی نہ کسی طرح عبادت میں شامل ہو جائے۔ یعنی ان ہی کے امتثالِ امر میں ہو، ان ہی کی رضامندی و خوشی کے خاطر ہو، نفس و ہوا کی پیروی میں نہ ہو، یعنی لذتاندوزی کے لئے نہ ہو، عیش پرستی کے لئے نہ ہو، جاہ طلبی کے لئے نہ ہو، ہمارے قلوب پر مالکیت و حاکمیت اللہ کی ہو، غیر اللہ کی نہ ہو اور ہمارے ہر فعل کا تعین امرِ حق سے ہو، نفس و شیطان کے حکم سے نہ ہو۔ ایسی زندگی قرآن کی اصطلاح میں تقویٰ کی زندگی ہے اور یہی کامیاب زندگی ہے۔ اقبال کے ہدیدی الفاظ کا اس جگہ ذکر کرنا ضروری ہے، یہ اپنے الفاظ میں تقویٰ کی زندگی اور کامیاب زندگی کا خلاصہ پیش کر رہے ہیں:

وائے ما اے وائے این دیرکہن ۔۔۔ تیغ لا در کف نہ تو داری نہ من
دل ز غیر اللہ بپرداز اے جواں ۔۔۔ ایں جہانِ کہنہ در باز اے جواں
تا کجا بے غیرتِ دین زیستن ۔۔۔ اے مسلماں مردن است ایں زیستن

---

[1] کہو کہ بالیقین میری نماز اور میری ساری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا یہ سب خالص اللہ ہی کا ہے، جو مالک ہے سارے جہان کا، اس کا کوئی شریک نہیں، اور مجھ کو اسی کا حکم ہوا ہے اور میں سب ماننے والوں سے پہلا ہوں" (ترجمہ مولانا مولوی اشرف علی تھانوی)

[2] اور جو مومن ہیں ان کو اللہ کے ساتھ نہایت قوی محبت ہے۔

مردِ حق باز آفریند خویش را جز بہ نورِ حق نہ بیند خویش را

بر عیارِ مصطفیٰ خود را زند

تا جہانے دیگرے پیدا کند

اب ذرا تفصیل میں جا کر تقوے کی ماہیت کو اچھی طرح سمجھ لو۔

قرآن میں متقیوں کی تعریف اجمالاً یوں کی گئی ہے۔ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (پ ۲۴ ع ۲) جو سچی بات لے کر آیا اور جس نے اس کو سچ مانا وہی لوگ پرہیزگار۔ یا متقی ہیں" جو سچی بات لے کر آیا وہ نبی اور جس نے سچ مانا وہ مومن و متقی۔ تقویٰ نبی کو سچ ماننا اور اس کی تصدیق کرنی ہے۔ حق تعالیٰ انبیا ہی کے ذریعہ علم صحیح عطا فرماتے ہیں۔ انبیا، اللہ ہی کے علم کو پیش کرتے ہیں۔ اپنی طرف سے اس میں کسی قسم کی نہ زیادتی کرتے ہیں اور نہ کمی۔ جو لوگ اس پر ایمان لاتے ہیں اور اس کے مطابق عمل کرتے ہیں وہی متقی کہلاتے ہیں۔

تقوے کی کچھ تفصیلات کو اس آیت میں پیش کیا گیا ہے۔

لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ

کچھ سارا کمال اسی میں نہیں کہ تم اپنا منہ مشرق کو کر لو یا مغرب کو لیکن کمال تو یہ ہے کہ کوئی شخص

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ

اللہ پر یقین رکھے اور قیامت کے دن پر اور فرشتوں پر اور کتب پر اور پیغمبروں پر اور مال دیتا ہو اللہ کی محبت میں رشتہ داروں کو

وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى

اور یتیموں کو اور محتاجوں کو اور مسافروں کو اور سوال کرنے والوں کو اور گردن چھڑانے میں اور نماز کی پابندی کرتا ہو

الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ

اور زکوٰۃ بھی ادا کرتا ہو اور جو شخص اپنے عہدوں کو پورا کرنے والا ہو جب عہد کر لیں اور وہ لوگ مستقل رہنے والے ہوں تنگدستی

وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (پ ۲ ع ۶)

اور بیماری میں اور قتال میں۔ یہ لوگ ہیں جو سچے ہیں اور یہی لوگ ہیں جو متقی ہیں (ترجمہ از مولانا اشرف علی تھانوی)۔۔۔

اس آیت کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تقویٰ کا انحصار چند عقائد، اعمال اور اخلاق پر ہے۔ عقائد میں اللہ پر، آخرت پر، ملائکہ پر، کتب منزلہ پر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر ایمان لانا داخل ہے۔ یہ تقوے کے اساس ہیں۔ عمل کا صدور ایقان و ایمان سے ہوتا ہے۔ متقی کے ایقانات حق کا نتیجہ اعمالِ صالح یہ ہونے چاہئیں جنکی تفصیل بیان کی گئی۔ اس کے بعد ان اعمال کی بھی کسیقدر تفصیل پیش کردی گئی ہے ان کی تین قسمیں کی گئی ہیں۔ انفاق، اقامت صلوٰۃ و ایتاء زکوٰۃ۔

انفاق رشتہ داروں، یتیموں، محتاجوں، مسافروں، سوال کرنیوالوں کے لئے ہو۔ اور قیدیوں کے چھڑانے میں کیا جائے۔ انفاق کی شرط مقدم حق تعالیٰ کی محبت ہے یعنی جو کچھ خرچ کیا جارہا ہے وہ اُن ہی کی محبت میں خرچ کیا جارہا ہے۔ ان ہی کی خوشنودی و رضا کی خاطر۔ اِس لئے نہیں کہ نام ہو، شہرت ہو، لوگوں کی نگاہوں میں برتری حاصل ہو۔ اخلاق میں ایفاء عہد اور صبر کا خصوصیت کے ساتھ ذکر ہے۔ صبر تنگدستی میں، بیماری میں، اور کفار کے ساتھ جنگ میں۔

تقوے کے متعلق دوسری تمام قرآنی تصریحات کو پیش نظر رکھ کر حضرت امام غزالیؒ اس کی جامع و مانع تعریف یوں کرتے ہیں کہ "تقویٰ بچنا ہے ہر اُس شئے سے جس سے دین میں ضرر کا خوف ہو"۔ محاورہ عرب سے بھی اس تعریف کی تائید ہوتی ہے کیونکہ جو بیمار پرہیز کرتا ہے اُس کو عرب "متقی" کہتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ ہر مضر چیز سے خواہ کھانے کی ہو یا پینے کی بچتا ہے۔ اسی طرح دین کا تقویٰ نواہی سے اجتناب ہے۔ حضرت غزالی کی اس تعریف میں امتثالِ مامور یا عبادت پر زور نہیں دیا جارہا ہے بلکہ صرف اجتناب محظور یا گناہوں سے پرہیز ہی کی تاکید کی جارہی ہے منہاج العابدین میں وہ کسی جگہ فرماتے ہیں کہ عبادت کے دو بڑے حصے ہیں ایک عبادت کرنا، دوسرا پرہیز کرنا اور یہ آدھا حصہ یعنی گناہوں اور شبہات سے پرہیز انسان کے لئے پہلے آدھے حصے یعنی

دیکھو سراج السالکین ترجمہ منہاج العابدین صـ۲۷ ۔ (مطبوعہ نولکشور)

عبادت سے زیادہ بہتر ہے۔ مبتدی عبادت کے حصے پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اور کامل اہلِ بصیرت پرہیز کا حصہ اختیار کرتے ہیں۔ اور ان کو ہر وقت یہ دھیان رہتا ہے کہ دل کو غیر اللہ کے طرف مائل ہونے سے بچائیں۔ لیکن اگر دونوں حصے حاصل ہو جائیں یعنی عبادت و پرہیز تو کمال حاصل ہوتا ہے۔ اور سلامتی اور غنیمت میسر ہوتی ہے[1]۔

عبادت کے دونوں حصوں کا خیال رکھ کر تقوے کی جامع و مانع تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے "تقوے کفر و شرک نفاق و بدعت سے احتراز ہے[3]" امتثالِ مامور، اجتنابِ محظور اور رضا بمقدور ہے۔" متقی کا قلب ایمان، و توحید و صدق سے آراستہ ہوتا ہے۔ سنت پر قائم ہوتا ہے، اوامر کا اتباع کرتا ہے، نواہی سے بچتا ہے، راضی برضائے حق رہتا ہے! اسی چیز کو حضرت غوث الاعظم شیخ عبدالقادر جیلانی رحؒ اس طرح ادا فرماتے ہیں[2]، لَابُدَّ لِکُلِّ مُؤمِنٍ فِی سَآئِرِ اَحوَالِهٖ مِن ثَلٰثَةِ اَشیَآءَ: اَمرٌ یَمتَثِلُهٗ وَنَهیٌ یَجتَنِبُهٗ وَقَدَرٌ یُرضیٰ بِهٖ، یعنی ہر مومن کے لئے تمام احوال میں تین چیزیں ضروری ہیں: امرِ الٰہی بجا لائے، نہی سے اجتناب کرے، اور تقدیر پر راضی رہے۔ اتنی بات یہاں سمجھ لینا ضروری ہے کہ امرِ الٰہی دو طرح پر ہوتا ہے۔ ایک تشریعی یہاں وظیفۂ عبودیت یہ ہے کہ اس امر کو بجا لائے اور امرِ منفی کی صورت میں ممنوعات سے بچے۔ دوسرا تکوینی یہاں بندگی کا وظیفہ یہ ہے کہ اس کو تسلیم کرے۔ رضا بالقضاء کا اشارہ اسی طرف ہے۔ بالفاظِ دیگر جو حق تعالیٰ کہیں وہ کرے۔ اور جس طرح وہ رکھیں اسی طرح

---

[1] دیکھو سراج السالکین ترجمہ منہاج العابدین ص۱۱۸ و ۱۱۹۔ [2] فتوح الغیب مقالہ اول۔ [3] احتراز کا ذریعہ لا الٰہ الا اللہ محمد الرسول اللہ کو ذات اللہ ہی کو الٰہ قرار دینا یعنی معبود و مستعان ماننا؛ زبان سے اقرار اور دل سے تصدیق کرنا توحید ہے۔ اس اقرار سے شرک کا خروج ہو جاتا ہے۔ اور توحید داخل ہو جاتی ہے جس ذاتِ پاک نے یہ پیغام ہم تک پہنچایا یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی رسالت کے اقرار سے دل سے کفر کا خروج ہو جاتا ہے اور ایمان جلوہ افروز ہوتا ہے۔ اس کا زبان سے اقرار اور دل سے انکار نفاق ہے۔ اس کی تصدیق کے بعد انکار ارتداد ہے۔ بدعت دین میں کسی نئی بات کا پیدا کرنا یا جو دین کی بات نہیں اس کو دین سمجھنا ہے۔ مجملاً شرک جانے سے توحید، کفر جانے سے ایمان، نفاق جانے سے صدق، بدعت چھوڑنے سے سنت حاصل ہوتی ہے۔ (دیکھو قرآن کا فلسفۂ مذہب)

رہیں' اول " عبادت " ہے اور ثانی " عبودیت " ایسی ہی زندگی تقوے کی زندگی ہے۔ اور ہر معنی میں کامیاب زندگی !

اب دیکھو زندگی میں کامیابی و سرخروئی کے لئے کن صفات کی ضرورت ہے جو متقی کے سیرت کا جزو نہیں وہ حق تعالیٰ پر شدت کے ساتھ ایمان رکھتا ہے اُن سے شدت سے محبت کرتا ہے۔ اُن کو وہ خیر مطلق اور قدوس مانتا ہے' زندگی اور کائنات کا مبداء وہ حق تعالیٰ ہی کو جانتا ہے اور لازماً زندگی کو بھی خیر سمجھتا ہے۔ جب اس کے اعتقاد اور اذعان کی رو سے زندگی اچھی اور زندگی کے تجربات اچھے ہیں تو پھر وہ ان سے زندہ دلی اور جوش کے ساتھ تعاون عمل کرتا ہے' قنوطیت و یاس کا اثر اس کے قلب پر مطلق نہیں ہوتا؛ اس کی زندگی اور خارجی حالات میں توافق پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کو شادمانی و کامیابی نصیب ہوتی ہے۔

عارف رومیؒ نے کہا تھا کہ " اِنَّمَا التَّدْبِیرُ تَبْدِیلُ الْمِزَاجِ " آدمی میں سب سے زیادہ اہم اور سب سے زیادہ عملی چیز کائنات کے متعلق اس کا نقطۂ نظر ہے[1]۔ مومن کا کائنات کے متعلق نقطۂ نظر تم نے اوپر دیکھا کہ کیا ہے۔ اس کے نزدیک کائنات ایک قدوس و قادر مطلق ذات کی تجلیات کا مظہر ہے۔ اسی یقین کی وجہ سے وہ زندگی میں کامیاب ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اپنی مزاج کی اسی خوشگوار تبدیلی کی وجہ سے وہ جہان کے ناموافق عناصر کو اپنے موافق بنالیتا ہے۔ چار سوئے کائنات اس کو بدلے ہوئے نظر آتے ہیں' اقبال کے اس گمان کو صحیح کر دکھاتا ہے ؎

تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا — عجب نہیں کہ یہ چار سو بدل جائے!

خالق کائنات و رب کائنات سے حسن ظن رکھنے کی وجہ کائنات ہی اس کے ارادے کے مطابق بن جاتی ہے! اور " اَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِی بِی " کی بشارت صحیح ہوتی ہے۔

---

[1] یہ جی کے چسٹرٹن کا مقولہ ہے۔ جو انگلستان کا ایک مشہور ادیب گزرا ہے ۔ تدبیر اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ مزاج ہی بدل جائے۔

وہ حق تعالیٰ سے راضی ہوتا ہے تو حق تعالیٰ اس سے راضی ہوتے ہیں "رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ" کا قول سچا ہوتا ہے۔ صادق و مصدوقؐ نے بھی تو اس کی خبر دی تھی۔ اِنَّ للہِ رِجَالاً یرضیٰ بِرِضَاھُم وَیغضبُ بِغضبِھِم کَمَا اِنَّھُم یَرضَوبِرِضَائہٖ وَغَضبُو بِغَضَبِہٖ، بعض رجال اللہ ایسے بھی ہیں جن کی رضا سے حق تعالیٰ بھی راضی ہوتے ہیں اور جن کے غصہ سے وہ بھی غضب فرماتے ہیں جس طرح کہ خود یہ مردانِ حق اپنے مولیٰ کی رضا سے راضی اور اس کی ناراضی سے خود بھی ناخوش ہوتے ہیں۔ متقی کی اسی شان کو دیکھ کر کسی عارف کے اِس قول کی تصدیق ہوتی ہے ؎

فارغ بہ نشیں وغم مخور و شادزی　　　ایں معنیٰ لا الٰہ اِلّا اللہ است

مومن متقی کی خمیر میں وہ سب عناصر موجود ہوتے ہیں جن کی وجہ سے وہ ایک حقیقی معنی میں کامیاب زندگی بسر کرتا ہے۔ ان ہی کا خیال رکھ کر امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ:۔ "جس نے تقویٰ اختیار کیا اُس کے سارے ترددات رفع ہو گئے، اب وہ آرام سے جدھر چاہے سو رہے بات اصل تھی سو حاصل ہو گئی" اپنی تائید میں وہ قتادہؓ کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ توریت میں لکھا ہے کہ "اے فرزند آدم تقویٰ اختیار کر اور جدھر چاہا سو رہ!" مومن متقی مجاہد ہوتا ہے سو نہیں رہتا، مطلب یہ کہ اس کو اپنی ناکامیابی کا اندیشہ نہیں وہ بالفاظ حضرت غوث الاعظمؒ "ساکن الجوارح مطمئن الجنان، مشروح الصدر، منور الوجہ، عامر البطن، غنی عن الاشیاء بخالقہا" ہوتا ہے۔ لوگ اشیاء کی ملکیت کی وجہ سے خود کو غنی سمجھتے ہیں، وہ غنی بالشئے نہیں ہوتے مجاہد متقی اشیاء سے بے نیاز ہوتا ہے، وہ خود خالق اشیاء کو رکھتا ہے، اس لئے وہ غنی عن الشئ ہوتا ہے۔ اس کے ذل و افتقار کی نسبت حق تعالیٰ سے ہے، وہ حق تعالیٰ کا فقیر ہے، اشیاء سے غنی ہے اس کے ہاتھ میں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللہ کی شمشیر ہے

ؒ۔ ساکن الجوارح (بلا حرکت اعضا) اور قلب مطمئن اور فراخ و کشادہ سینہ، روشن چہرہ، باطن آباد اور بتعلق خالق کی وجہ سے تمام چیزوں ۔ ۔ بے پرواہ (فتوح الغیب مقالہ ۶)

اسی لئے وہ فرمانروائے موجودات ہے[1]۔ اس فقیری ہی کی وجہ سے اس کو امانت ملی اور امانت کی وجہ سے خلافت عطا ہوئی ہے، اب وہ خلیفۃ اللہ ہے، اسی لئے

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکشا و کارساز (اقبال)

تم دنیوی نقطۂ نظر سے کامیاب زندگی کس قسم کی زندگی کو قرار دیتے ہو؟ وہی نہ جو آسمان و زمین کے برکات سے مالا مال ہو؟ دیکھو اس کا حصول ایمان و تقویٰ پر منحصر ہے۔ ” وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰىٓ اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكٰتٍ مِّنَ السَّمَاۗءِ وَالْاَرْضِ ۝[2] ان برکات کے ساتھ پھر نہ رنج و تعب ہوگا، نہ حزن و خوف فَمَنِ اتَّقٰى وَاَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۝[3] کامیاب زندگی وہی ہے نہ جس میں دشمنوں سے محفوظیت حاصل ہو؟ بشرط تقویٰ اس کا وعدہ کیا جا رہا ہے۔ اِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـــًٔا (پ ع) یعنی اگر تم استقلال اور تقویٰ کے ساتھ رہو تو ان لوگوں کی تدبیر تم کو ذرا بھی ضرر نہ پہنچا سکے گی۔ حق تعالیٰ کی معیت اور امانت کی وجہ سے متقی غالب و منصور ہوتا ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا وَّالَّذِيْنَ هُمْ مُّحْسِنُوْنَ ۝ (پ ع)[4] کامیاب زندگی وہی ہے نہ جس میں سختیوں سے نجات ہو رزق حلال ہو، دیکھو اسی کا تو وعدہ متقیوں سے کیا گیا ہے۔ مَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا وَّيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۝ متقی کی نجات کی شکل حق تعالیٰ نکال دیتے ہیں اور اس کو ایسی جگہ سے رزق دیتے ہیں جہاں اس کا گمان بھی نہیں ہوتا۔ (پ ع) اس کے ہر کام کو آسان کر دیتے ہیں“۔ وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ اَمْرِهٖ يُسْرًا (پ ع)

---

[1] ہر کہ اندر دست او شمشیر لا است۔ جملہ موجودات را فرمانرواست۔ (اقبال) [2] اگر ان بستیوں کے رہنے والے ایمان لے آتے اور پرہیز کرتے تو ہم ان پر آسمان اور زمین کی برکتیں کھول دیتے (پ ۹ ع ۲)

[3] پس جو شخص تقویٰ اختیار کرے اور درستی کرے سو ان لوگوں پر نہ کچھ خوف ہے اور نہ حزن (پ ع ۱۱)۔

[4] اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں کے ساتھ ہوتا ہے جو متقی ہوتے ہیں اور نیک کردار ہوتے ہیں۔

اخروی نقطہ نظر سے بھی متقیوں ہی کی زندگی کامیاب ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ حق تعالےٰ کے محبوب ہوتے ہیں۔ اِنَّ اللہَ یُحِبُّ الْمُتَّقِیْنَ ان ہی کی عبادت قبول ہوتی ہے۔ اِنَّمَا یَتَقَبَّلُ اللہُ مِنَ الْمُتَّقِیْنَ[1]۔ ان ہی کو حق تعالیٰ کے نزدیک بزرگی حاصل ہے، اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللہِ اَتْقٰکُمْ[2] (پ ع) ان ہی کے اعمال قبول ہوتے اور گناہ معاف ہوتے ہیں۔ یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللہَ وَقُوْلُوْا قَوْلاً سَدِیْدًا یُصْلِحْ لَکُمْ اَعْمَالَکُمْ وَیَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ[3] (پ ع) دوزخ کی آگ سے ان ہی کو نجات ملتی ہے۔ وَیُنَجِّی اللہُ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِھِمْ لَا یَمَسُّھُمُ السُّوْٓءُ وَلَا ھُمْ یَحْزَنُوْنَ۔ یعنی جو لوگ متقی ہیں حق تعالیٰ ان کو کامیابی کیساتھ نجات دیں گے، ان کو تکلیف نہ پہنچے گی اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔ (پ ع) ان ہی کے لئے بالآخر جنت ہے اور سامانِ عیش و عشرت:۔ اِنَّ الْمُتَّقِیْنَ فِیْ جَنّٰتٍ وَّنَعِیْمٍ[4] (پ ع)

بہرحال مومن متقی کے لئے دونوں جہاں کی خوشخبری ہے۔ دنیا کی خوشخبری، آرام، آسائش اور برکتیں، غم و خوف و حزن سے نجات دشمنوں سے حفاظت اور حق تعالیٰ کی معیت و نصرت اور آخرت کی بشارت، معاملۂ قبر، حساب و کتاب کا آسان ہونا یعنی حبس و حساب قیامت سے رستگاری اور بخشش خداوند غفار و ستار پھر روح ریحان و جنات نعیم![5]

اَلَآ اِنَّ اَوْلِیَآءَ اللہِ لَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلَا ھُمْ یَحْزَنُوْنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَکَانُوْا یَتَّقُوْنَ لَھُمُ الْبُشْرٰی فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَفِی الْاٰخِرَۃِ لَا تَبْدِیْلَ لِکَلِمٰتِ اللہِ ذٰلِکَ ھُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیْمُ (پ ع)

دیکھو یہی راز ہے جس کو مان لینے کے بعد تمہاری سمجھ میں آ جائے گا کہ کیوں حق تعالیٰ جو ہمارے مولیٰ ہیں اور سب سے زیادہ خیرخواہ، سب اگلے پچھلوں کو ایک ہی وصیت فرماتے ہیں اور وہ یہی ہے کہ ہم تقویٰ کی زندگی اختیار کریں بس بتاؤ

---

[1] حق تعالیٰ متقیوں ہی کا عمل قبول کرتے ہیں۔ (پ ع) [2] اللہ کے نزدیک سب میں بڑا شریف وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار یا متقی ہو [3] اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور راستی کی بات کہو۔ اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کو قبول کریگا اور تمہارے گناہ معاف کردیگا [4] متقی لوگ بلاشبہ باغوں اور سامانِ عیش میں ہونگے ..... چار آیات تک دیکھو [5] راحت اور غذائیں اور آرام کی جنت۔

تم زیادہ جانتے ہو کہ اللہ، ءأنتم اعلم ام اللہ ؟ وصیت ان الفاظ میں ہوئی ہے:۔
وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَاِيَّاكُمْ اَنِ اتَّقُوا اللّٰهَ (پ۵ ع۱)
یعنی "واقعی ہم نے ان لوگوں کو بھی حکم دیا تھا جن کو تم سے پہلے کتاب ملی تھی اور تم کو بھی، کہ تقویٰ اختیار کرو۔"

مومن کی خصلت تقویٰ ہے"۔ اور یہ خصلت دنیا و آخرت دونوں کی جامع ہے اور سب کاموں کے لئے کافی"۔

مومن جانتا ہے کہ عقل کو تنقید سے فرصت نہیں، اسی لئے وہ عشق و ایمان پر اعمال کی بنیاد رکھتا ہے۔ اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰهِ ! حق تعالیٰ کی تقویٰ کے متعلق یہ وصیت ہمیں محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے پہنچی ہے، ان کی بات میں شبہہ نفاق، ان کی بات میں اپنی بات کا ملانا بدعت ہے، اور ان کی بات کا جوں کا توں مان لینا ایمان ہے۔ اس لئے گو ؎

تعلیم پیر فلسفۂ مغربی ہے یہ — نادان ہیں جن کو ہستیٔ غائب کی ہے تلاش
پیکر اگر نظر سے نہ ہو آشنا تو کیا — ہے شیخ بھی مثالِ برہمن صنم تراش
محسوس پر بنا ہے علوم جدید کی — اس دور میں ہے شیشۂ عقائد کا پاش پاش
مذہب ہے جس کا نام وہ ہے اک جنونِ خام — ہے جس سے آدمی کے تخیل کو ارتعاش
کہتا مگر ہے فلسفۂ زندگی کچھ اور — مجھ پر کیا یہ مرشدِ کامل نے راز فاش

"با ہر کمال اندکے آشفتگی خوش است
ہر چند عقلِ کل شدہ بے جنوں مباش (اقبال)

آیئے اسی جنون یا عشق کی اپنے مولیٰ سے التجا کریں ؎

عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر — شریکِ زمرۂ لایحزنوں کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا ہوں — مرے مولیٰ مجھے صاحبِ جنوں کر (میر ولی الدین)

؎ - یاد رکھو کہ اللہ کے دوستوں پر نہ کوئی اندیشہ ہے اور نہ وہ مغموم ہوتے ہیں، وہ وہ ہیں جو ایمان لائے اور تقویٰ اختیار کرتے ہیں۔ ان کے لئے دنیوی زندگی میں بھی اور آخرت میں بھی خوش خبری ہے۔

اقبال کا تصور زمان و مکان

تمہید! اقبال نے اپنے کلام، خطبات[1] اور دوسری تحریروں میں جن بنیادی مسئلوں پر غور و فکر کیا ہے، ان میں زمان و مکان کا سائنسی اور فلسفیانہ مسئلہ بھی شامل ہے جو ان کے زیر نظر بہت زیادہ رہا ہے حتیٰ کہ خطبات کا بیشتر حصہ محض اسی مسئلہ کی توسیع و تشریح اور اس کے اطلاقات پر مشتمل ہے۔ اس کی روشنی میں انہوں نے مذہب اور الٰہیات کے مختلف اصول پر غائر نظر ڈالی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لئے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"دوسری طرف اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خالص ذہنی مسائل ہوں یا مذہبی نفسیات یعنی اعلیٰ تصوف کے مسائل ہوں سب کا نصب العین اور مقصود یہی ہے کہ لامحدود کو محدود کے اندر سمو لیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جس تہذیب کا یہ مطمح نظر ہو اس میں زمان و مکان کا سوال درحقیقت زندگی اور

[1] اس مضمون میں خطبات سے مراد علامہ اقبال کے وہ انگریزی خطبے ہیں جو انہوں نے ۱۹۲۸ء میں مدراس اور حیدرآباد میں دئے اور جو "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے نام سے ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے۔

موت کا سوال ہے" (خطبات ص۱۸۲)

اِقبال کو یقین تھا کہ اگرچہ سائنس اور حکمت محدود ہیں اور ہماری قلبی واردات اور روحانی زندگی کے لئے مشعلِ راہ نہیں بن سکتے لیکن اس کے باوجود سائنسی علم انسان اور انسانیت کے لئے بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ چنانچہ جاوید نامہ، پیام مشرق اور رموز بیخودی میں وہ اپنے خیال کی ترجمانی اس طرح فرماتے ہیں:۔

گفت حکمت را خدا خیر کثیر — ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

علم اشیا، علم الاسماستے — ہم عصا و ہم ید بیضاستے

علم اسما اعتبارِ آدم است — حکمتِ اشیاء حصارِ آدم است

علمِ حرف و صوت را شہپر دہد — پاکیٔ گوہر بہ ناگوہر دہد

علم را بر اوج افلاک است رہ — تا ز چشمِ مہر برکند و نگہہ

نسخۂ او نسخۂ تفسیر کل — بستۂ تقدیرِ او تقدیرِ کل

دشت را گوید حبابے دہ دہد — بحر را گوید سرابے دہ دہد

چشمِ او بر وارداتِ کائنات — تا بہ بیند محکماتِ کائنات

دل اگر سوزد بہ حق پیغمبری است — ورز حق بیگانہ گردد کافری است

اِقبال طبیعی سائنس میں بھی ایک قسم کی روحانیت پاتے ہیں اور کائنات کے متعلق تحقیق و تجسس کو عبادت کی ایک قسم قرار دیتے ہیں چنانچہ خطبات میں لکھتے ہیں:۔

"غرض کہ جو تشریح ہم نے اوپر دی ہے وہ طبیعی سائنس کو ایک نئی روحانیت عطا کرتی ہے۔ نیچر کا علم خدا کی خدائی کا علم ہے۔ جب ہم نیچر کا مشاہدہ کرتے ہیں تو گویا ہم آقائے مطلق سے قریب تر ہوتے ہیں اور یہ بھی ایک قسم کی عبادت ہے۔" (خطبات ص۷۷)

اِس وجہ سے بھی اقبال ضروری سمجھتے تھے کہ جدید سائنس کے اصول کا کما حقہٗ

مطالعہ کیا جائے اور ان کی روشنی میں فلسفہ اور مذہب کے بنیادی مسئلوں کو سمجھنے کی کوشش کیجائے۔ زمان، مکان اور علیت کے مسئلے اقبال کی نظر میں بنیادی اور اہم مسئلے ہیں اور بغیر ان کے الٰہیات کی تشکیل نہیں کی جا سکتی۔ چنانچہ لکھتے ہیں:-

"قرون وسطیٰ سے لے کر موجودہ زمانہ تک انسانی تخیل اور تجربے نے ناقابل بیان ترقی کی ہے۔ نیچر پر انسان کا تسلط اور اقتدار بہت بڑھ گیا ہے۔ اس تسلط نے انسان میں ایک نئی رُوح پھونک دی ہے اور اس امر کا ایقان پیدا کر دیا ہے کہ وہ کائنات میں ممتاز حیثیت رکھتا ہے اور درحقیقت اشرف المخلوقات ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمان، مکان اور علیت کے بارے میں انسانی ذہن بہت آگے نکل گیا ہے۔ سائنس کی جدید ترقیوں نے ہماری ذہنی صلاحیتوں میں تدریجی طور پر ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت نے کائنات کے ایک جدید تخیل کو ہمارے سامنے پیش کر دیا ہے اور ہمیں اس قابل بنا دیا ہے کہ ہم فلسفہ اور مذہب کے اکثر اہم مسئلوں کو ان جدید تصوروں کی روشنی میں دیکھیں اور ان کی مدد سے حل کریں۔" (خطبات ص۱)

اس ایقان کے تحت اقبال اپنے خطبات میں جا بجا زمان و مکان کے مختلف قدیم و جدید نظریوں پر تنقیدی نظر ڈالتے ہیں اور ان کی صحت اور غلطی کے بارے میں تفصیلی بحث کرتے ہیں۔ اس مضمون میں ہمارا مقصد یہ ہے کہ ان قدیم اور جدید نظریوں کی سلسلہ وار تشریح کریں اور اس بات کو واضح کریں کہ اقبال کن تصوروں سے متفق تھے اور کن خیالات سے انھیں اختلاف تھا۔ اس طرح اس بنیادی مسئلہ کے متعلق خود اقبال کے خیالات کی ایک واضح تصویر ہمارے سامنے آ جائے گی۔

زمان و مکان کے متعلق عوام کا تصور

زمان اور مکان کے بارے میں عامیانہ تصور کچھ اس طرح کا ہوتا ہے ایک دنیا

جو واقعات رونما ہوتے ہیں وہ ایک سادہ ترتیب سے واقع ہوتے ہیں جس طرح کہ ایک مالا میں موتی ایک ترتیب سے یکے بعد دیگرے پروئے ہوتے ہیں۔ مالا کو ہم "وقت" کہہ سکتے ہیں اور واقعات کی جو ترتیب ایک دوسرے کے لحاظ سے ہوتی ہے وہ پہلے اور بعد کے الفاظ سے تعبیر کی جا سکتی ہے۔ جس طرح مالا میں دو موتیوں کے درمیان بعض حصے خالی ہوتے ہیں اسی طرح ممکن ہے کہ دو واقعات کا درمیانی وقت "خالی" گزرے جس میں کوئی ایسا واقعہ رونما نہ ہوا ہو جس کا ہمارے ذہن پر کوئی خاص اثر ہو۔ ہمارا ذہن اس آن کو "خالی آن" قرار دے گا۔

غرض ہمارے ذہن میں وقت کے گزرنے کا ایک احساس ہوتا ہے۔ اور اس طرح ہم "تھوڑی دیر" اور "زیادہ دیر" کا اندازہ لگاتے ہیں پھر جب ہم دوسرے انسانوں سے بات چیت کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ سب کے ذہن میں وقت کے گزرنے کا احساس ایک ہی سا ہے۔ اس سے ہم نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ وقت ایک خارجی شئے ہے جو انسان کے شعور سے اس طرح گزرتا ہے جیسے کوئی دریا ایک پل کے ستونوں پر سے ہوتا ہوا بہتا ہے۔ یعنی یہ کہ وقت گویا ایک مسلسل سیال شئے ہے۔ سائنس میں وقت کے اس بہاؤ کا ٹھیک اندازہ ان واقعات کے ذریعے سے کیا جاتا ہے جو ایک دوسرے سے مساوی فصل پر رونما ہوتے ہیں۔ مثلاً سورج یا کسی ستارہ کا نصف النہار پر سے گزرنا یا ایک گھڑی کی ٹک ٹک یا ایک برقی نظام کے جھولنے کی حرکت وقت کے فصلوں کو ناپنے کے کام میں لائی جاتی ہے۔

لیکن مکان کے بارے میں ہمارا تصور اس سے مختلف ہے۔ فضا میں اشیاء کے مقامات کا تعین ہم آنکھ کے ذریعے سے کرتے ہیں اور ہماری آنکھ کی ساخت کچھ اس قسم کی ہے کہ جو شعاعیں ایک ہی سمت سے آتی ہیں وہ ایک ہی نقطہ پر جمع ہوتی ہیں۔ اس طرح

اشیاء کے متعلق ہماری پہلی ترتیب سمت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ مگر ہم کو احساس ہے کہ محض سمت کے ذریعے سے ہم اشیاء کا مقام معین نہیں کرسکتے۔ کیونکہ اگر ہم اپنی جگہ سے ذرا ہٹ جائیں تو ان کی سمت بدل جاتی ہے اور دو اشیاء جو پہلے ایک ہی سمت میں دکھائی دیتی تھیں اب مختلف سمتوں میں نظر آنے لگتی ہیں۔ اب جس طرح کہ دو واقعات کا جو یکے بعد دیگرے واقع ہوتے ہیں بالکل ایک دوسرے سے لگا ہوا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان خالی وقت ہوسکتا ہے۔ اسی طرح دو اشیاء جو ہماری آنکھ کو یکے بعد دیگرے نظر آتی ہیں بالکل ایک دوسرے سے متصل نہیں ہوتیں، بلکہ ان دونوں کے درمیان "خالی فاصلہ" ہوتا ہے۔ ایک گھڑی کی ٹک ٹک کو اگر ہم شمار کریں تو اس سے دو واقعات کا درمیانی وقت معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ہم ایک ناپنے کی پٹری کو بتدریج ایک شئے سے دوسری شئے تک رکھتے چلے آئیں تو اس سے دو اشیاء کا درمیانی "فاصلہ" حاصل ہوسکتا ہے۔ فاصلہ ناپنے کا یہ طریقہ ہماری قوت باصرہ پر یا روشنی کی خاصیتوں پر منحصر نہیں ہے ایسی مخلوق جس میں سوائے قوت لامسہ کے باقی تمام قوتیں مفقود ہوں ایک پٹری کے ذریعے فضا میں اشیاء کی ترتیب معین کرسکتی ہے اگرچہ ممکن ہے کہ یہ ترتیب اس ترتیب سے مختلف ہو جو کسی دوسری مخلوق نے صرف اپنی بصارت کی مدد سے معین کی ہو۔ غرض واضح ہے کہ فضا میں اشیاء کا تعین کوئی غیر متغیر مطلق یا خارجی شئے نہیں ہے بلکہ وہ مصنوعی اور شخصی ہے۔ اس کے برخلاف ہم دیکھ آئے ہیں کہ دو واقعات کے درمیان وقت کی ترتیب ایک خارجی چیز ہے جو ہمارے ذاتی اثرات سے قطعاً بے نیاز ہے۔

زمان و مکان کے متعلق اہل یونان کا تصور۔

حکیم افلاطون نے اپنی کتاب (Timaeus) میں مکان کے متعلق ان خیالات کا اظہار کیا ہے[1]۔ "مکان وہ ہے جس میں تمام اجسام واقع ہیں وہ

۱؎ ملاحظہ ہو افلاطون کی تصنیف (Timaeus) ٹیلر کا انگریزی ترجمہ صفحات ۴۹ تا ۵۱۔

ہمیشہ غیر متغیر ہے۔ کیونکہ وہ کبھی اپنی صفت نہیں بدلتا۔ اگر یہ کسی ایسی شئے کی طرح ہو جو اس میں واقع ہے تو جب دو متضاد یا بالکل مختلف خاصیتوں والی اشیاء اس میں آئیں تو ان کی خاصیت بدل جائے گی۔ کیونکہ مکان کی خاصیت بھی ان میں ظاہر ہوگی اس لئے جس چیز میں تمام دوسری اشیاء جگہ پائیں اس کو ہر قسم کی شکل وصورت سے پاک ہونا چاہیئے۔ اس کی مثال یوں ہے جیسے خوشبودار عطر بناتے وقت ان مائعات میں جن سے مختلف عطر بنائے جاتے ہیں پہلے سے کسی قسم کی کوئی بو نہیں ہوتی۔ یا جیسے کہ ملائم مٹی سے مجسمے بنائے جاتے ہیں تو پہلے سے مٹی میں کسی قسم کی شکل کا اظہار نہیں ہوتا بلکہ مٹی پہلے بالکل بے شکل ہوتی ہے۔ فضا کبھی معدوم نہیں ہوتی بلکہ وہ ہر پیدا شدہ شئے کے لئے جگہ مہیا کرتی ہے۔ غرض کہ تمام وہ اشیاء جن کا وجود ہے کسی نہ کسی جگہ ہونے چاہئیں۔ اور انہیں کچھ نہ کچھ فضا گھیرنی چاہیئے۔ جو نہ زمین پر ہے نہ آسمان پر وہ "لا شئے" ہے۔

اس تصور کے مطابق نیچر کو ٹھوس اشیاء کا ایک مجموعہ سمجھا گیا جس کے درمیان ایک خلا ہے، جس کی کوئی شکل وصورت یا خاصیت نہیں۔ یونانیوں کے خیال میں مکان کوئی خارجی مطلق شئے نہیں بلکہ اس کا مقصد محض یہ تھا کہ وہ مختلف مادی اشیاء کی ترتیب کے لئے ایک واسطہ کا کام دے۔

ایک دوسرے یونانی فلسفی زینو (Zeno) کا خیال تھا کہ فضا ایک لامتناہی درجہ تک قابل تقسیم شئے ہے۔ یعنے فضا کے کسی حصے کو جس قدر چاہیں چھوٹے اجزاء میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ فضا میں حرکت محض ایک فریب نظر ہے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ کسی محدود وقت میں لامحدود نقطے طے کئے جا سکیں۔ حرکت کو اس طرح غیر حقیقی تصور کرنے سے فضا کے خارجی مستقل بالذات وجود کی نفی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ زینو یہ سوال کرتا ہے کہ

"اگر آپ کسی آن میں کسی مقام پر ہوں تو اس کے بعد کی متصلہ آن میں متصلہ مقام پر کیوں کر پہنچ سکتے ہیں جب کہ آپ کسی درمیانی آن میں کسی مقام پر بھی نہ ہوں"۔ یہ خیال صریحاً اس بنا پر پیدا ہوا ہے کہ زینو کے نزدیک زمان لامحدود آنوں سے اور مکان لامحدود نقطوں سے مل کر بنا ہے۔ اگر اس لامحدود تقسیم پذیری کو مان لیا جائے تو پھر چونکہ ایک متحرک جسم دو متصلہ نقطوں کے درمیان خارج العمل ہوگا، اس لئے حرکت ناممکن ہوگی۔ کیونکہ ان کے درمیان اس کے لئے کوئی جگہ نہیں ہوگی۔

یونانی فلسفی اور مفکر اس امر پر زور دیتے تھے کہ کائنات سکونی ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ سائنس میں یونانیوں کا کارنامہ نقطوں کی جیومیٹری اور سکونیات کے علم سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ یونانیوں کا عقیدہ تھا کہ مقام کے بدلنے اور حرکت کی وجہ سے نقطوں، خطوں اور شکلوں میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا۔ جب روزمرہ زندگی میں کسی یونانی فلسفی کو حرکت سے سابقہ پڑتا تھا تو وہ اس کو قدرت کی ایک غلطی سمجھتا تھا جو اس کی خوش نما ذہنی اور تصوری دنیا کے برخلاف حرکت کو وجود میں لائی۔ اس بنا پر یونانیوں کی کوشش ہوتی تھی کہ جہاں تک ہو سکے حرکت کے تصور کو نظر انداز کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ علم حرکت کی تشکیل نہیں کر سکے۔ ان کے فنون لطیفہ، مصوری اور بت تراشی میں بھی کسی ساکن اور خوابیدہ مجسمہ کی کیفیتوں کا اظہار کمال ہنر سمجھا جاتا تھا۔ جس طرح ان کے اصنام بجائے عمل کے صرف سکون کو تعبیر کرتے تھے اسی طرح ان کی جیومیٹری میں بھی بجائے واقعات کے صرف نقطوں سے بحث ہوتی تھی۔

زمان و مکان کے متعلق علمائے اسلام کے خیالات

اقبال نے خطبات میں مسلم علماء کے مختلف مکاتیب خیال مثلاً اشاعرہ، معتزلہ وغیرہ سے تفصیلی بحث کی ہے اور خاص کر اشعری

'ابن حزم' 'طوسی' اور 'عراقی' کے افکار پر تنقید اور تبصرہ کیا ہے۔

اشاعرہ نے زمان و مکان کی لامحدود تقسیم پذیری کے تصور کو رد کر دیا۔ ان کے خیال میں زمان' مکان اور حرکت ایسے نقطوں اور آنوں پر مشتمل ہوتے ہیں جن کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ گویا زمان و مکان کے متعلق اشاعرہ کا تصور ایک طرح کا کوانٹم تصور ہے۔ اس تصور کی مدد سے انہوں نے زینو کے اس خیال کی تردید کی کہ حرکت ناممکن ہے۔ جب زمان و مکان کو صرف ایک حد تک قابل تقسیم مان لیا جائے تو پھر صریحاً یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ ایک محدود وقت میں مکان میں نقلِ مقام اور حرکت کی جا سکے۔ اشاعرہ کے نزدیک کسی جسم کی حرکت کا تصور حسب ذیل تھا۔ ان کا خیال تھا کہ فضا جواہر فردہ[1] پر مشتمل ہوتی ہے اور اس لئے حرکت درحقیقت جواہر کا نقل مقام ہے۔ وہ یہ نہیں کہتے تھے کہ کوئی جسم دوران حرکت میں فضار کے تمام نقطوں پر سے ہو کر گزرتا ہے کیونکہ اس طرح خلا کے آزاد اور خارجی وجود کو تسلیم کرنا پڑتا اور انہیں اس سے انکار تھا۔ اس لئے انہوں نے "چھلانگ" کا تخیل پیش کیا کہ سالمے دوران حرکت میں تمام درمیانی نقطوں پر سے گزرنے کی بجائے صرف چند نقطوں پر سے گزرتے ہیں۔ اور بقیہ فضا چھلانگ[2] جاتے ہیں[*]۔ جوہر کی چھلانگ کا یہ تخیل پلانک (Planck) اور بوہر (Bohr) کے موجودہ کوانٹم تخیل سے ملتا جلتا ہے۔ جدید کوانٹم نظریہ میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ کسی متحرک نظام کی حالتوں میں تغیر مسلسل نہیں بلکہ غیر مسلسل ہوتا ہے۔ ایک ذرہ الکٹرون اپنے مرکزہ کے گرد صرف چند خاص مداروں میں حرکت کرتا ہے۔ اسے اس امر سے کوئی تعلق نہیں کہ ان

---

[1] ۔ اشاعرہ کی اصطلاح "جواہر فردہ" ہے۔ اسے ہم آج کل سالمات بھی کہتے ہیں۔

[2] ۔ اصطلاحی نام "طفرہ" ہے۔

[*] ۔ مولوی عبدالباری ندوی صاحب کے قول کے مطابق "طفرہ" (چھلانگ) کا نظریہ اشاعرہ کا نہیں بلکہ نظام معتزلی کا ہے۔

مداروں کے درمیان اور بھی مدار ہو سکتے ہیں۔

مکان کے خارجی وجود کو تسلیم کرنے سے جو شکلیں واقع ہوتی ہیں ان کے اس حل کو جو اشاعرہ نے پیش کیا ہے اقبال صحیح نہیں سمجھتے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ بغیر وقت کے تخیل کے حرکت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اور چونکہ وقت نفسیاتی زندگی سے پیدا ہوتا ہے اس لئے بہ نسبت حرکت کے وقت اہم تر ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ نفسیاتی زندگی، وقت اور حرکت میں منطقی تعلق کے لحاظ سے وہی ترتیب ہے جو اس جملہ میں درج ہے۔ یعنی بغیر نفسیاتی زندگی کے وقت ناممکن ہے اور بغیر وقت کے حرکت ناممکن۔ اس لئے اقبال کے نزدیک زمان بھی کوئی مطلق شے نہیں بلکہ نفسیاتی زندگی پر منحصر ہے۔ وہ اشاعرہ اور جدید علمار طبیعیات کے ساتھ اس خیال میں متفق ہیں کہ زمان و مکان دو علٰحدہ ایک دوسرے سے بے تعلق چیزیں نہیں ہیں بلکہ صرف ایک ہی چیز "نقطہ۔ آن" موجود ہے جسے سائنس داں "مسلسلۂ زمان مکان" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن جہاں تک نقطوں اور آنوں کے باہمی رشتوں کا تعلق ہے اقبال کو اشاعرہ کی رائے سے اختلاف ہے۔ اقبال کے نزدیک نقطہ اور آن دونوں میں سے آن زیادہ اساسی ہے اگرچہ نقطہ کو آن سے جدا نہیں کیا جا سکتا بلکہ آن کے ظہور کے لئے نقطہ لازمی ہے۔ آگے چل کر ہم دیکھینگے کہ نقطہ اور آن کا یہ تصور جدید نظریہ اضافیت کی رو سے بھی ٹھیک ہے۔

اشاعرہ نے زمان کا جو جوہری یا کوانٹم تخیل پیش کیا ہے اس پر بھی اقبال کو اعتراض ہے۔ وقت کو انفرادی آنوں کا مسلسلہ ماننے سے یہ غلط نتیجہ حاصل ہوتا ہے کہ وقت کی دو آنوں کے درمیان کچھ نہ کچھ خلا یا خالی وقت ہے۔ اس کے متعلق اقبال کے اعتراضات کو ہم آگے چل کر نیوٹن کے ضمن میں بیان کریں گے۔ نیوٹن کے متعلق ہم دیکھیں گے کہ وہ بھی اشاعرہ کے سالمی تخیل کا حامی تھا۔

مسلم مفکر ابن حزم نے اشاعرہ کے اس سالمی تصور کی تردید کی کیونکہ اس کی رائے میں وقت کے اس تصور کو مان کر ہم زینو کے مذکورہ بالا معمہ کو حل نہیں کر سکتے کہ دنیا میں حرکت ناممکن ہے۔ ابن حزم کے نزدیک زمان اور مکان مسلسل ہیں۔ یہ تصور عہد جدید کے ریاضی دانوں کانٹور (Cantor) ویرسٹراس (Weierstrass) وغیرہ کے نظریہ کے عین مطابق ہے۔ عددوں اور نقطوں کے اس جدید ریاضیاتی نظریہ میں بتایا جاتا ہے کہ کسی دو نقطوں ا اور ب کے درمیان، خواہ یہ کتنے ہی قریب لئے جائیں، ہم بے شمار نقطے معلوم کر سکتے ہیں۔ نقطوں کی جماعت کی اس خاصیت کو حسب ذیل طریقے سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ کوئی نقطہ ب کسی نقطہ ا کے متصل ہے کیونکہ در حقیقت نقطہ ب نقطہ ا کے متصل نہیں ہے اور نہ کوئی دوسرا نقطہ ج یا د وغیرہ نقطہ ا کے متصل ہے۔ غرض ہم کسی مقام کے متصل مقام کا تعین نہیں کر سکتے۔ (متصل سے مراد یہ کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسرا مقام نہ ہو) اور نہ کسی آن کے متصل آن کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی جسم حرکت کر رہا ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے مختلف آنوں میں ہم اسے مختلف مقامات پر دیکھتے ہیں۔ کسی آن ت میں وہ کسی مقام م پر ہوتا ہے اور کسی دوسری آن ت میں وہ کسی دوسرے مقام م۲ پر ہوتا ہے۔ اس طرح وقت کی کسی دی ہوئی آن کے متناظر جسم کا ایک مقام ہوتا ہے۔ اور جسم کے کسی دئے ہوئے مقام کے متناظر وقت کی ایک آن۔ آنوں کے تواتر اور مقاموں کے تواتر کا یہ باہمی تناظر ہی حرکت کہلاتا ہے۔ اس جدید نظریہ کے تحت ہم زمان و مکان اور حرکت کے حقیقی ہونے کی تصدیق اور توجیہ کر سکتے ہیں اور اس طرح زینو کے معمہ کو حل کر سکتے ہیں۔

اقبال کا خیال ہے کہ یہ جدید ریاضیاتی نظریہ بھی ان مشکلوں کو رفع نہیں کر سکتا

جو زمان و مکان کو لامحدود تقسیم پذیر ماننے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "مقاموں اور آنوں کے باہمی تناظر کا یہ ریاضیاتی تخیّل حرکت کی صرف خارجی تحریر کو واضح کرسکتا ہے لیکن حرکت کے عمل پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔ حرکت کے عمل کو (یعنی اس حرکت کو جو ہم پر گزرتی ہے نہ کہ اس حرکت کو جس کا ہم تصور کرتے ہیں) کسی طرح تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ کوئی تیر فضا میں جو راستہ بناتا ہے اسے یقیناً نقطوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن تیر کی یہ اڑان علاوہ اس کے کہ فضا میں اس کا راستہ کھینچا جا سکتا ہے، بذاتِ خود ایک عمل اور اکائی ہے جسے حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح تحلیل کرنے سے حرکت فنا ہو جاتی ہے۔"

اقبال نے بتایا ہے کہ کس طرح مسلم مفکرین نے یونانیوں کے سکونی تصور کائنات کے خلاف بغاوت کی ہے۔ اسلامی تخیل یونانیوں کے اس تخیل کے بالکل مخالف تھا۔ اسلام نے انسانوں کو موجودہ حقیقت کی طرف متوجہ کیا اور بتلایا کہ دنیا جیسی کچھ بھی ہے اسی سے سابقہ رکھو اور یہ فکر چھوڑ دو کہ دنیا کو ایسا ہونا چاہیئے تھا۔ قرآنِ کریم کی تعلیم کے مطابق ہماری کائنات ایک ارتقا پذیر متحرک کائنات ہے۔ اور چونکہ حرکت اس کا اساسی جزء ہے اس لئے کائنات کے ہر نظام میں اس کو ملحوظ رکھنا چاہیئے۔

"فریب نظر ہے سکون و ثبات   تڑپتا ہے ہر ذرہ کائنات"

ملا جلال الدین دوانی اور صوفی شاعر عراقی نے وقت کا ایک اضافی تصور لیا ہے۔ مختلف حیثیتوں کے لئے جو خالص مادیت سے لے کر خالص روحانیت تک مختلف مدارج رکھتی ہیں، زمان کی نوعیت مختلف ہے۔ مادی اشیا کے لئے وقت آسمانوں کی گردش سے پیدا ہوتا ہے اور اس کو ماضی، حال، اور مستقبل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس وقت کی نوعیت اس قسم کی ہے کہ جب تک ایک دن

ختم نہیں ہو جاتا دوسرا دن شروع نہیں ہوتا۔ غیر مادی ہستیوں کے لئے یہی ترتیب اور تسلسل موجود ہے۔ لیکن وقت کا بہاؤ ایسا ہے کہ جو مدت مادی ہستی کے لئے ایک سال کی ہے وہ غیر مادی ہستی کے لئے ایک دن سے زیادہ نہیں۔ غیر مادی ہستیوں کے نچلے طبقوں کو درجہ بدرجہ طے کرکے آخر میں ہم ربانی یا الٰہی وقت پر پہنچتے ہیں، جو گزرنے یا بہاؤ کی خاصیت سے بالکل مبرا ہے اور اس لئے اس میں نہ تقسیم ہے نہ ترتیب اور نہ تغیر۔ یہ دوام سے بھی بالاتر ہے اور اس کا نہ آغاز ہے نہ انجام یہی وہ وقت ہے جس کو قرآن کریم نے "ام الکتاب" کا لقب دیا ہے اور جس میں ساری تاریخ عالم علت و معلول کے سلسلہ سے آزاد ہو کر ایک مافوق الدوام "اب" میں سما جاتی ہے۔

عراقی نے اسی قسم کی طبقہ بندی مکان یا فضا کے لئے بھی کی ہے اس کا خیال ہے کہ فضا کے تین طبقے ہیں۔ (۱) پہلا طبقہ مادی اشیا کی فضا کا ہے جس کے پھر تین درجے ہیں۔ پہلے درجے میں وزن دار اشیا کی فضا ہے، دوسرے درجے میں ہوا اور اسی نوعیت کی ہلکی چیزوں کی فضا ہے۔ اور تیسرے درجے میں نور یا روشنی کی فضا ہے۔ یہ تینوں فضائیں ایک دوسرے کے اس قدر قریب واقع ہیں کہ ان میں سوائے ذہنی تحلیل اور روحانی واردات کے اور کسی ذریعے سے امتیاز نہیں کیا جا سکتا۔ اس پہلے طبقے کی فضا میں ہم دو نقطوں کے درمیان ایک فاصلہ کی تعریف کر سکتے ہیں۔ (۲) دوسرا طبقہ غیر مادی ہستیوں یعنی ملائکہ وغیرہ کی فضا کا ہے۔ اس فضا میں بھی فاصلہ کا ایک مفہوم موجود ہے کیونکہ اگرچہ غیر مادی ہستیاں پتھر کی دیواروں میں سے گزر سکتی ہیں، تاہم وہ حرکت سے بالکل بے نیاز نہیں ہیں۔ اور حرکت کے ساتھ فاصلہ کا مفہوم لازماً پایا جاتا ہے۔ فضا سے آزادی اور بے نیازی کا بلند ترین درجہ انسانی روح کو عطا ہوا ہے۔ (۳) تیسرا طبقہ

ربانی یا الٰہی فضا کا ہے، جس تک ہم فضا کے تمام لامحدود اقسام سے گزر کر پہنچتے ہیں۔ یہ فضا ابعاد اور فاصلوں کی تمام قیدوں اور بندشوں سے آزاد ہے اور اسی پر تمام لاانتہائیاں آکر مرتکز ہو جاتی ہیں۔ اس طرح عراقی نے مکان کے جدید تصور تک یعنی اس تصور تک پہنچنے کی ناتمام کوشش کی ہے کہ فضا ایک لامحدود مسلسلہ ہے، اور حرکیاتی خواص رکھتی ہے۔

زمان و مکان کی متعلق جدید فلاسفہ اور سائنس دانوں کا تصور

قرون وسطےٰ کے مسلم مفکرین کے بعد اب ہم دورِ حاضر کے مغربی مفکرین کے خیالات بیان کریں گے۔ ان میں سب سے پہلا نام دے کارت (Descartes) کا ہے جو سترھویں صدی میں فرانس کا مشہور فلسفی اور ریاضی دان تھا: اور جس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ جدید فلسفہ اور جدید ریاضی کا بانی ہے۔ اس نے اپنے فلسفیانہ نظام کے ضمن میں فضا کا ایک نیا تصور پیش کیا۔ اس کے فلسفہ کا ایک بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ تمام اشیا ذہن یا مادہ دونوں میں سے کسی ایک سے تعلق رکھتی ہیں۔ خود ذہن اور مادہ میں کوئی رشتہ نہیں ہے۔ ذہن کی خاصیت خیال ہے جو نہ تو جگہ گھیرتا ہے اور نہ فضا میں کسی خاص ترتیب کا حامل ہے۔ مادہ کی خاصیت جگہ گھیرنا اور فضا میں واقع ہونا ہے۔ اس بنا پر دے کارت کا خیال تھا کہ تمام فضا میں کوئی نہ کوئی چیز ضرور موجود ہونی چاہیئے۔ ورنہ خالی فضا کسی کام کی نہیں رہے گی۔ اور یہ خالق عالم کے کمال کے منافی ہے کہ کسی چیز کو بغیر مقصد کے پیدا کرے۔ علمار قدیم بھی اس خیال سے متفق تھے۔ چنانچہ ایک پرانی ضرب المثل ہے کہ "نیچر خلا سے نفرت کرتی ہے" اس لئے اگرچہ ستاروں کی درمیانی فضا ہم کو خالی نظر آئے لیکن در اصل ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں ایک قسم کی مسلسل شئے بھری ہوئی ہے جس کو اثیر کہتے ہیں اور جو اپنی امتیازی

خاصیتیں رکھتی ہے۔ دے کارت کے زمانے سے فضا محض خالی چیز ہونے کی بجائے ایک خارجی شئے ہوگئی جس کا وجود حقیقی تسلیم کیا گیا۔

دے کارت کے بعد نیوٹن نے زمان و مکان کے متعلق تفصیلی تصور پیش کیا۔ نیوٹن کے تصور کی بنیادیں ایک عالم گیر ایتھر پر رکھی گئی تھیں کیونکہ اس کی میکانیات کا دارومدار ایسے مقاموں پر ہے جو مطلق طور پر ساکن اور ثابت ہوں۔ اگر ایتھر موجود نہ ہو تو فضا میں ہم کو کوئی ثابت نقطے کہیں حاصل نہیں ہو سکتے۔ زمین اور سیارے سورج کے گرد حرکت کرتے ہیں اور ان کی رفتاریں ۳ سے لے کر ۳۰ میل فی ثانیہ تک بدلتی ہیں۔ خود سورج، ستارے اور سحاب بھی ہزاروں میل کی رفتاروں سے متحرک ہیں۔ غرض کہ ساری فضا میں کوئی جسم ایسا ہم کو معلوم نہیں ہے جو ثابت ہو۔ اس لئے فضا میں کسی نقطے کا معین کرنا ہمارے لئے ناممکن ہے۔ لیکن نیوٹن کے اصول حرکت کے لئے کسی ایسے مقام کا معلوم کرنا ناگزیر تھا جو مطلق طور پر ساکن ہو اور جس کے ذریعے سے اشیار کے مقاموں اور رفتاروں کا تعین کیا جا سکے۔ چونکہ زمین یا آسمان میں کوئی ایسا بالکل ساکن جسم معلوم نہیں ہے اس لئے نیوٹن نے ایتھر اور مطلق فضا کا تصور پیش کیا۔ چنانچہ وہ خود اس کو یوں بیان کرتا ہے:-

"مطلق فضا (مکان) کسی خارجی شئے کے لحاظ سے نہیں بلکہ فی نفسہٖ محض اپنی حقیقت کی بنا پر غیر متغیر اور غیر متحرک ہے" — "اضافی مکان مطلق مکان کا ایک حرکت پذیر حصہ ہے ہمارے حواس اس کو دوسری اشیار کے لحاظ سے اس کے مقام کے ذریعہ سے محسوس کرتے ہیں۔"

زمان یا وقت کی ماہیت کے بارے میں بھی نیوٹن کے ایسے ہی خیالات ہیں:

"مطلق، حقیقی اور ریاضیاتی وقت کسی خارجی شئے کے لحاظ سے نہیں بلکہ

فی نفسہ اور بذاتِ خود یکساں طور پر بہتا ہے۔ اضافی ظاہری اور معمولی وقت حقیقی اور مطلق وقت کا ایک خارجی ناپ ہے جسے ہم روزمرّہ کے کاروبار میں استعمال کرتے ہیں اور جو گھنٹے، دن، مہینے اور سال سے تعبیر ہوتا ہے"۔ آگے چل کر نیوٹن کہتا ہے:-
"تمام حرکتوں کو تیز یا سست کیا جا سکتا ہے لیکن مطلق وقت کے بہاؤ میں کوئی تبدیلی پیدا کرنی قطعی ناممکن ہے۔ تمام اشیاء کے وجود میں ایک ہی امتداد اور ایک ہی استواری ہے خواہ حرکت آہستہ ہو، تیز ہو یا بالکل نہ ہو"۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ نیوٹن کے خیال میں مکان اور زمان دونوں مطلق خارجی وجود رکھتے ہیں، اور کسی مشاہد یا متحرک شئے پر منحصر نہیں ہیں۔ وقت کے اس تصور پر جس کو نیوٹن نے پیش کیا ہے اقبال نے کئی اعتراض کئے ہیں۔ چنانچہ خطبات کے صفحہ (۱۰۲) پر وہ لکھتے ہیں: "اگر وقت کوئی ایسی چیز ہے جو خود بخود اور بلا کسی خارجی شئے کے حوالے کے مسلسل طور پر بہتا ہے تو ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ کسی شئے کے اس بہاؤ میں داخل ہونے سے کوئی تغیر پیدا ہو سکتا ہے اور وہ اس شے سے مختلف ہو سکتی ہے جس نے اس بہاؤ میں حصہ نہ لیا ہو۔ اور اگر ہم وقت کو ایک ندی کے بہاؤ کے طور پر سمجھنے کی کوشش کریں تو پھر ہم اس کی ابتداء، انتہا اور حدود کو نہیں سمجھ سکتے۔ نیز یہ کہ اگر وقت کی ماہیت سوائے اس کے کچھ نہ ہو کہ اس کو الفاظ بہاؤ، حرکت یا گزر ان سے کامل طور پر معین کیا جا سکے تو اس پہلے وقت کو شمار کرنے کے لئے ہمیں ایک اور وقت کی ضرورت ہوگی اور اس دوسرے وقت کو شمار کرنے کے لئے ایک تیسرے وقت کی۔ اور اس طرح یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوگا ان وجوہ کی بنا پر اقبال کا خیال ہے کہ وقت کے اس نیوٹنی تخیل میں کئی خامیاں ہیں اس کے ساتھ انہیں اعتراف ہے کہ وقت کو یونانیوں کی طرح ایک غیر حقیقی شئے بھی نہیں قرار دے سکتے اور نہ ہی اس سے انکار کر سکتے ہیں کہ اگرچہ ہمارے

پاس وقت کے احساس کے لئے کوئی علیحدہ حس نہیں ہے تاہم وہ ایک قسم کا بہاؤ ہے اور کچھ ایسی خارجی یا سالمی نوعیت رکھتا ہے، جس کی کوانٹم نظریہ سے تصدیق ہوتی ہے

زمان و مکان کا جو تصوّر نیٹشے نے پیش کیا ہے اس پر بھی اقبال نے تنقیدی نظر ڈالی ہے نیٹشے نے دائمی تکرار اور لافنائیت کے متعلق اپنے عقیدہ کی بنیاد بقائے توانائی کے اصول پر رکھی تھی جو ۱۹ ویں صدی میں رائج ہوا تھا۔ اس عقیدہ کی تشریح کے ضمن میں نیٹشے نے زمان و مکان کے متعلق بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ مکان یا فضا کے متعلق نیٹشے کو کانٹ اور دوسرے فلسفیوں سے اتفاق ہے کہ مکان محض داخلی یا موضوعی تشکل ہے اور یہ کہنا مہمل ہے کہ پہلے سے کوئی خلا موجود ہے جس میں دنیا واقع ہے۔ لیکن زمان یا وقت کے متعلق نیٹشے کا تصور کانٹ اور شوپنہائر کے تصور سے مختلف ہے۔ اس کے خیال میں زمان داخلی یا موضوعی شئے نہیں وہ وقت کو ایک حقیقی اور لامتناہی عمل تصور کرتا ہے جو بار بار لوٹ کر آتا ہے۔ چونکہ توانائی کا نقصان نہیں ہوسکتا بلکہ توانائی کی مقدار مستقل اور محدود ہے اس لئے توانائی کے مرکزوں کی تعداد بھی محدود ہے اور ان کے باہمی عمل اور ردِ عمل بخوبی محسوب کئے جا سکتے ہیں۔ اس توانائی کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ نہ کوئی اولین تغیر ہے، نہ آخری۔ (جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے توانائی کے ساتھ مادہ کو بھی شامل کرنا چاہیئے) اب چونکہ کائنات کی حقیقت سوائے اس کے کچھ نہیں کہ توانائی مختلف حالتیں اختیار کرتی ہے یعنی کائنات محض توانائی کے تغیروں کا نام ہے اس لئے نیٹشے کا خیال ہے کہ یہ دنیا ازل سے قائم ہے اور ابد تک رہے گی۔ وقت کے اس طرح لامتناہی ہونے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ توانائی کے مرکزوں کی تمام ممکنہ ترتیبیں اور اجتماع ختم ہو چکے ہیں۔ ہر واقعہ اپنے آپ کو ایک دوری ترتیب میں بار بار دہراتا ہے جو آج ہو رہا ہے وہ اس سے پہلے بے شمار مرتبہ ہو چکا ہے۔ اور

مستقبل میں بھی بے شمار مرتبہ ہوگا۔ کائنات میں واقعات کی ترتیب بھی بالکل معین ہے کیونکہ لا متناہی زمانہ گزرنے کی وجہ سے توانائی کے مرکزوں کا طریقۂ عمل معین ہو چکا ہے۔

اقبال نیٹشے کے اس تصور کو ایک بہت سخت قسم کی میکانیت قرار دیتے ہیں جس کی بنیادیں بجائے کسی معلوم شدنی واقعہ کے محض ایک قیاسی مفروضہ پر یعنی بقائے توانائی کے مفروضہ پر رکھی گئی ہیں۔ ان کے خیال میں واقعات کا لاتعداد مرتبہ اعادہ بقائے دوام کو ناقابل برداشت بنا دیتا ہے۔ چنانچہ وہ حق تعالیٰ سے التجا کرتے ہیں ؎

یا جہانے تازہ یا امتحانے تازہ

می کنی تا چند با ما آنچہ کردی پیش ازیں۔ یا چناں کن یا چنیں۔

اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ نیٹشے کا یہ تصور تقدیر اور قسمت کے قدیم تصور سے بھی زیادہ قنوطی اور یاس انگیز ہے۔ ہم محض اسی شئے کے لئے جدوجہد کر سکتے ہیں جو بالکل نئی اور انوکھی ہو اور چونکہ نیٹشے کے قول کے مطابق کائنات میں کوئی نئی واردات نہیں ہو سکتی یہ تصور انسان کے عقل اور جدوجہد کے رجحان اور رغبت کو معدوم کر دیتا ہے۔

آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت میں زمان و مکان کا تصور

نیٹشے کے بعد ہم آئن سٹائن کے نظریہ سے بحث کرتے ہیں جس نے زمان و مکان کے تصور میں سائنسی نقطۂ نظر سے انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ اور انیسویں صدی کے جبر و لزوم اور مادیت کے اصولوں پر کاری ضرب لگائی ہے۔ اقبال آئن سٹائین کے بڑے مداح اور معترف تھے، چنانچہ پیام مشرق میں ایک پوری نظم پروفیسر موصوف کی شان میں لکھی ہے اس نظم میں اضافیت کے بنیادی اصول کی طرف بھی اشارہ ہے۔

اس لئے اس کے چند شعر یہاں درج کرنا نامناسب نہ ہوگا ؎

جلوہ می خواست مانند کلیم ناصبور — تا ضمیر مستنیر او کشود اسرار نور
بے تغیر در طلسم چون و چند و بیش و کم — برتر از پست و بلند و دیر و زود و نزد و دور
در نہادش نار و شید و سوز و ساز و زیست و مرگ — اہرمن از سوز او و ز ساز او جبریل و حور

اب ہم آئن سٹائن کے پیش کردہ تصورِ زمان و مکان کی مختصر تشریح کریں گے۔

آئن سٹائن نے بتایا ہے کہ نظری اور تجربی دونوں قسم کے وجوہ کی بنا پر مطلق مکان اور مطلق زمان کا تصور ناقابلِ قبول ہے۔ مثلاً پہلے اِس جملہ کو لیجئے کہ فلاں فلاں دو واقعات ایک ہی وقت میں رونما ہوئے۔ اگر یہ واقعات ایک ہی جگہ پر ہوں اور ایک ہی نظام میں ہوں یعنی اگر مشاہد ساکن ہوں یا یکساں سیدھی رفتار سے حرکت کر رہے ہوں تو "ہم وقتی" کا ایک معین تصور لیا جاسکتا ہے اور اس کی واضح اور غیر مبہم تعریف کی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ تعریف اس وقت کام نہیں دے سکتی جب کہ نظام مختلف ہوں اور واقعات مختلف مقاموں پر رونما ہوں۔ آئن سٹائن نے مثالیں دے کر بتایا ہے کہ واقعات کا ہم وقت ہونا ایک اضافی چیز ہے۔ ایک مشاہد زید کے لئے جو واقعات ہم وقت ہوں ضروری نہیں کہ دوسرے مشاہد بکر کے لئے بھی وہ ہم وقت ہوں۔ بلکہ یکے بعد دیگرے ہوسکتے ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ وقت کے بہاؤ کی شرح کا بھی ان دونوں کے لئے یکساں ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر دو واقعات کے درمیان زید کی گھڑی ایک گھنٹہ کا وقفہ ظاہر کرے تو یہ ممکن ہے کہ انہی دو واقعات کے درمیان بکر کی گھڑی میں ایک گھنٹہ سے زیادہ وقفہ معلوم ہو۔ اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وقت کوئی مطلق چیز نہیں بلکہ اضافی ہے۔ ہر مشاہد کا ایک خاص ذاتی وقت ہوتا ہے اور اگر دو مشاہد بلحاظ ایک دوسرے کے اضافی حرکت کر رہے ہوں تو ان کے وقت بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوں گے۔

اسی طرح مکان یا فضا بھی مطلق نہیں بلکہ اضافی ہے کیونکہ دو متحرک اشیاء کے درمیانی فاصلہ کے کوئی معنی نہیں جب تک یہہ نہ بتایا جائے کہ کس خاص وقت کے لئے یہ فاصلہ ناپا جارہا ہے۔ اور کونسا مشاہد اس فاصلہ کو ناپ رہا ہے۔ اب چونکہ وقت خود اضافی ہے اس لئے فاصلہ جو وقت پر منحصر ہے لازماً اضافی ہوگا۔ تجربوں کے ذریعہ سے بھی سائنس دانوں نے اس امر کی تصدیق کی ہے کہ متحرک جسموں کا درمیانی فاصلہ دو مختلف مشاہدین کے لئے مختلف ہوتا ہے۔

غرض نظریۂ اضافیت کی رو سے مکان اور زمان مطلق اور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں بلکہ اضافی اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ کائنات میں دو مختلف چیزیں زمان اور مکان نہیں بلکہ صرف ایک ہی چیز "زمان۔مکان" پائی جاتی ہے۔ جس میں مکان اور زمان گھل مل جاتے ہیں اور ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ۱۹ ویں صدی تک دنیا کا جو سہ ابعادی تصور رائج تھا اس کی بجائے اب چار ابعاد مان لئے گئے ہیں کیونکہ کائنات محض مقاموں اور نقطوں کا مجموعہ نہیں بلکہ واقعات پر مشتمل ہے۔ کسی واقعہ کو معین کرنے کے لئے صرف اس کے جائے وقوع کا بیان کرنا کافی نہیں بلکہ یہہ بھی بتانا لازمی ہے کہ واقعہ کس وقت ظہور میں آیا۔ اس طرح واقعہ کی تعین کے لئے چار اعداد یعنی طول، عرض، عمق اور وقت کے معلوم ہونے کی ضرورت ہوتی ہے اور اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ہماری دنیا جو واقعات کی دنیا ہے چار ابعادی ہے۔

آئین سٹائن کے نظریہ اضافیت میں زمان اور مکان مطلق نہیں بلکہ اضافی ہیں۔ اس اضافیت کی بنا پر عمل ریاضی کے ذریعہ سے یعنی محض منطقی استدلال سے چند اہم نتیجے اخذ کئے جاتے ہیں جن کی صداقت میں شبہہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔

(الف) اضافیت کے نظریہ میں روشنی کی رفتار بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔

یہ رفتار تین لاکھ کیلومیٹر فی ثانیہ یعنی ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی ثانیہ ہے۔ بظاہر یہ رفتار ہم کو بہت زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ روشنی کی ایک شعاع زمین کے ایک مقام سے کسی دوسرے مقام تک پلک جھپکنے میں پہنچ جاتی ہے۔ لیکن پھر بھی یہ رفتار ایک محدود رفتار ہے۔ اور تجربہ خانے میں بعض ایسے مادی ذرّے حاصل ہوتے ہیں جن کی رفتار روشنی کی رفتار کے لگ بھگ ہوتی ہے۔ نیوٹن کے نظریہ میں جو مساواتیں حاصل ہوتی ہیں اُن میں یہ رفتار شامل نہیں ہوتی لیکن آئن شٹائن کی مساواتوں میں یہ ہمیشہ پائی جاتی ہے۔ دنیا کے معمولی مظاہر میں رفتاریں بہت سُست ہوتی ہیں چنانچہ تیز سے تیز ہوائی جہاز کی رفتار ایک گھنٹہ میں (۵۰۰) میل یعنی ایک ثانیہ میں چند گز سے زیادہ نہیں ہوتی۔ یہ رفتار روشنی کی رفتار کے مقابلہ میں بہت ہی حقیر ہے۔ ایسے معمولی واقعات کے لئے نیوٹن اور آئن شٹائن کی مساواتوں میں اِس قدر خفیف اور ناقابلِ لحاظ فرق ہے کہ وہ موجودہ آلوں کی مدد سے نہیں ناپا جاسکتا۔ ان واقعات کے لئے نیوٹن کی مساواتیں استعمال کرنا کافی ہے۔ البتہ تیز رفتار والے واقعات کے لئے نیوٹن کا نظریہ قطعی غلط ہے۔ اِن واقعات کی توجیہ کے لئے آئن شٹائن کا نظریہ استعمال کرنا نہایت ضروری ہے۔ اِس نظریہ میں آئن شٹائن نے ثابت کیا ہے کہ کوئی مادی شئے روشنی سے زیادہ تیز سفر نہیں کرسکتی۔ اور اِس لئے روشنی کی رفتار بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ نتیجہ جو باضابطہ ریاضی کی مدد سے حاصل ہوتا ہے، فلسفیانہ نقطہ نظر سے بھی تشفی بخش ہے۔ کیونکہ بفرضِ محال اگر کوئی مادی شئے روشنی سے زیادہ تیز سفر کرسکتی تو ایک ایسے مشاہد کے لئے جو اس نظام میں واقع ہو علت و معلول کا تمام سلسلہ درہم برہم ہوجاتا۔ مثلاً فرض کیجئے کہ ایک مشاہد زید روشنی سے زیادہ تیز رفتار کے ساتھ سفر کر رہا ہے۔ جب وہ ایک مکان کے

مقابل سے گزرتا ہے تو بکر ایک کھٹکہ دبا کر چراغ روشن کرتا ہے۔ زید کو چراغ کی روشنی پہلے نظر آئے گی، اور کھٹکہ دبانا بعد میں دکھائی دے گا۔ اس لئے زید کی نظر میں کھٹکہ دبانے کا نتیجہ روشنی ہونا نہیں بلکہ روشنی ہونے کا نتیجہ کھٹکہ دبانا ہوگا۔ زید کے لئے تمام واقعات اسی اُلٹی ترتیب میں رونما ہوں گے۔ لیکن علت و معلول کی اس برہمی کا انسداد آئن نشٹائن نے پہلے ہی کر دیا ہے، کیونکہ نظریہ اضافیت کا یہ بنیادی مسئلہ ہے کہ زید یا کسی مادی جسم کی رفتار روشنی کی رفتار کے مساوی بھی نہیں ہو سکتی۔ اس سے زیادہ تیز ہونا تو بدرجہ اولیٰ ناممکن ہے۔

(ب) اضافیت کے نظریہ کا دوسرا اہم نتیجہ یہ ہے کہ متحرک جسموں کا طول حرکت کی سمت میں کم نظر آتا ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ زید مشرق کی طرف کسی یکساں سیدھی رفتار سے تیز حرکت کر رہا ہے۔ اور بکر ساکن ہے۔ زید کے ہاتھ میں ایک لکڑی ہے جس کا طول ایک گز ہے اور جو شرقاً و غرباً واقع ہے۔ بکر تجربہ کر کے معلوم کرتا ہے کہ زید کی لکڑی کا طول ڈھائی فٹ ہے لیکن زید خود ناپتا ہے تو اس کو اپنی لکڑی کا طول پورا ایک گز حاصل ہوتا ہے۔ نظریہ اضافیت میں اس امر کی تشریح کی جاتی ہے کہ زید اور بکر دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں اور ان کے مشاہدوں میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ لکڑی کے طول کو اپنے اپنے نظام میں یعنی "مکان۔ زمان" میں ناپتے ہیں۔ اگر ہم ان کے نتیجوں کا مقابلہ کرنے کے لئے لورنٹز کے ضابطوں کو استعمال کریں تو دیکھیں گے کہ دونوں کے نتیجے ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ لکڑی کا "اصلی" طول کوئی معنی نہیں رکھتا۔ ہر طول کسی ناپنے والے یا مشاہد کے لحاظ سے ہوگا۔ کوئی طول مطلق نہیں سب اضافی ہیں۔ یاد رہے کہ زید کی لکڑی کے طول میں کمی صرف بکر کو معلوم ہوگی خود زید کو اس کا ذرا بھی احساس نہیں ہوگا۔ کیونکہ اپنی نظر میں وہ ساکن ہے اور

اس کی دنیا وہی معمولی دنیا ہے۔ البتہ زید دیکھے گا کہ بکر مغرب کی طرف تیز رفتار سے جا رہا ہے۔ اور بکر کے ساتھ جتنی چیزیں ہیں وہ سب حرکت کی سمت میں سکڑی ہوئی ہیں۔ غرض کہ طول میں کمی کا یہ احساس باہمی ہے۔

(ج) مکان کی طرح زمان بھی اضافی ہے اور مختلف مشاہدین کے نزدیک وقت کا بہاؤ مختلف ہوتا ہے اس کی تشریح کے لئے بھی وہی اوپر کی مثال لیجئے جس میں زید اور بکر ایک دوسرے کے لحاظ سے حرکت کر رہے ہیں۔ بکر دیکھتا ہے کہ زید کے ہر کام میں زیادہ دیر لگتی ہے جس کام کو بکر خود پانچ منٹ میں کرتا ہے اس کے کرنے میں زید کو چھ منٹ لگتے ہیں۔ بکر کا سگار (۲۰) منٹ میں ختم ہو جاتا ہے تو زید کا سگار بکر کی نظر میں آدھا گھنٹہ جلتا رہتا ہے۔ غرض بکر یہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ زید کا وقت سستی سے طے ہو رہا ہے۔ وقت کی سستی کا یہ احساس بھی باہمی ہے کیونکہ زید اور بکر میں سے ہر ایک خود کو ساکن اور دوسرے کو متحرک سمجھتا ہے۔

(د) اسی طرح نظریہ اضافیت کی بنا پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر متحرک شئے کی کمیت میں اضافہ ہونا لازمی ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ زید اور بکر ایک مقام پر ساکن ہیں اور دونوں کے ہاتھ میں ایک ایک پونڈ کا گولہ رکھا ہوا ہے۔ پھر کسی طرح ان دونوں میں تیز اضافی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ بکر سمجھتا ہے کہ زید تیز رفتار کے ساتھ حرکت کر رہا ہے۔ تجربہ کرنے پر بکر کو معلوم ہوتا ہے کہ زید کے گولہ کی کمیت ایک پونڈ سے زیادہ ہے اسی طرح زید کے نظام کی تمام چیزوں کی کمیت میں اور خود زید کی کمیت میں بھی بکر کو اضافہ محسوس ہوتا ہے۔ حالانکہ خود زید کو ان چیزوں کی کمیت میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا ہے چاہے وہ کوئی تجربے کیوں نہ کرے۔ البتہ زید کی نظروں میں بکر تیز رفتار سے حرکت کر رہا ہے۔ اور اسی لئے

بکر کے ہاتھ کے گولہ اور بکر کے نظام کی تمام دوسری چیزوں کی کمیت میں اضافہ معلوم ہوتا ہے۔

مختلف مشاہدین کے لئے جو ایک دوسرے کی لحاظ سے اضافی حرکت کرتے ہوں اشیاء کے طول میں کمی، وقت میں سستی اور کمیت میں اضافہ کو اقبال نے خطبات (ص۵۱) میں حسب ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے: "جس جسم کا مشاہدہ کیا جاتا ہے وہ متغیر ہے اور مشاہدہ کرنے والے شخص کے لحاظ سے اضافی ہے۔ مشاہد کے مقام اور اس کی رفتار کے ساتھ جسم کی کمیت، شکل اور جسامت بدلتی رہتی ہیں۔ حرکت اور سکون بھی مشاہد کے لحاظ سے اضافی ہیں"۔ زمان و مکان کی اس اضافی خاصیت کو اقبال نے جاوید نامہ (صفحہ ۱۹-۲۱) میں "زروان" فرشتہ کے تذکرہ کے ضمن میں بڑی خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ فرشتہ اقبالؔ کو افلاک کی سیر کے لئے لیجاتا ہے۔ اس سیر سے قبل مولانا روم اقبالؔ کو معراج کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں ؎

"از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور — چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق — وارہاند جذب شوق از تحت و فوق
ایں بدن با جانِ ما انباز نیست — مشت خاکے مانعِ پرواز نیست"

پھر رومیؔ اقبالؔ سے کہتے ہیں کہ زمان و مکان زندگی کی مختلف حالتوں میں سے ایک حالت کا نام ہے۔ اور اس آسمانی سفر کے لئے انسان کو جسم خاکی سے منزہ ہونا چاہیئے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب انسان زمان و مکان پر سوار ہو، یعنی زمانی اور مکانی حدود پر غالب آئے ؎

"بر زمان و بر مکان اسوار شو — فارغ از بیچاک ایں زنار شو
چشم بکشا بر زمان و بر مکان — ایں دو یک حال است از احوالِ جان"

اِس کے بعد زروان یعنی زمان و مکان کا فرشتہ اقبال کے سامنے آتا ہے۔ اقبال نے اس فرشتہ کی دو مختلف صورتیں بتلائی ہیں جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ زمان و مکان کی اِضافی خاصیت کا اِظہار کیا جائے ؎

"زاں سحاب افرشتہ آمد فرود | با دو طلعت ایں چو آتش آں چو دود
آں چو شب تاریک و ایں روشن شہاب | چشم ایں بیدار و چشم آن بخواب
بال او ار نگہائے سُرخ و زرد | سبز و سیمین و کبود و لاجورد
چوں خیال اندر مزاج او رمے | از زمین تا کہکشاں او ر ادمے
ہر زماں او را ہوائے دیگرے | پر کشادن در فضائے دیگرے"

(ھ) نیوٹن نے مکان اور زمان کے ساتھ قوت کو بھی مطلق فرض کیا تھا لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ مکان اور زمان اور کمیت اِضافی مفہوم ہیں۔ مختلف مشاہد اپنے نظام میں ان کی مختلف قسمیں حاصل کرتے ہیں۔ قوت بھی فاصلہ اور کمیت پر منحصر ہوتی ہے۔ اِس لئے اپنے نظریۂ اضافیت کو توسیع دے کر آئن شٹائن نے بتلایا کہ فاصلہ اور وقت کی طرح قوت بھی اضافی ہوتی ہے۔ قوت کے اِضافی ہونے کو سمجھنے کے لئے چند مثالوں پر غور کیجئے۔

فرض کیجئے کہ ایک ہموار چکنا تختہ زمین پر پڑا ہوا ہے اور اس پر ایک کتاب رکھی ہوئی ہے۔ اگر تختے کے ایک کنارے کو پکڑ کر اس کنارے کو اٹھایا جائے تو کتاب پھسل کر مقابل کے کنارے کی طرف حرکت کرے گی اور اس حرکت کی وجہ زمین کی کشش یا تجاذب کو قرار دینا پڑے گا۔ گویا ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر کوئی چیز بغیر ڈھکیلے جانے یا رسی سے کھینچے جانے کے حرکت کرے تو اس کی حرکت کا باعث تجاذب کی قوت ہے۔ اب فرض کیجئے کہ آپ ایک بندریل گاڑی میں سفر کر رہے ہیں جو ایک سیدھی سڑک پر یکساں رفتار کے ساتھ چل رہی ہے ۔

ڈبے کے تمام دریچے بند ہیں اور باہر کی فضا آپ کی نظروں سے پوشیدہ ہے۔ اگر گاڑی بغیر دھکے کھائے سیدھی چلتی رہے اور رفتار میں کوئی تبدیلی نہ ہو اور نہ پہیوں کی آواز کان میں آئے تو آپ کو اس گاڑی کی حرکت یا سکون کا کوئی احساس نہیں ہو سکتا یعنی آپ نہیں کہہ سکتے کہ گاڑی چل رہی ہے یا ساکن ہے۔ اب چلتے چلتے گاڑی کی رفتار یکایک بدلتی ہے یعنی تیز یا سست ہوتی ہے اور آپ ایک دم سامنے یا پیچھے کی طرف جھک جاتے ہیں۔ اگر گاڑی کے فرش پر ایک گولہ آزاد رکھا ہوا ہو تو وہ بھی حرکت کرنے لگتا ہے۔ آپ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ آپ کے جھک جانے یا گولے کے حرکت کرنے کا سبب کیا ہے۔ گاڑی کی رفتار کے بدلنے کا احساس آپ کو نہیں ہو سکتا کیونکہ آپ بند گاڑی میں ہیں اور کوئی ایسا تجربہ نہیں کر سکتے جس سے گاڑی کے مقام کی تبدیلی معلوم ہو۔ رفتار اور اس کی تبدیلی معلوم کرنے کیلئے مقام کی تبدیلی معلوم کرنا لازمی ہے۔ آپ کا مشاہدہ صرف اس قدر ہے کہ آپ جھک گئے ہیں اور جتنی چیزیں فرش پر آزاد رکھی ہوئی تھیں وہ حرکت کر رہی ہیں۔ یہ اثر اس وقت بھی ہوتا جب کوئی طاقتور ہستی گاڑی کو ایک طرف اٹھاتی جس کی وجہ سے گاڑی زمین کی سطح کے ساتھ ایک زاویہ بناتی ہوئی مائل ہو جاتی لیکن آپ گاڑی کے اس اٹھائے جانے کو بھی نہیں دیکھ سکتے۔ آپ صرف یہ دیکھ رہے ہیں کہ تمام اشیاء مقابل کے کنارے کی طرف حرکت کر رہی ہیں اس لئے آپ یہ نتیجہ نکالیں گے کہ مقابل کے کنارے کی طرف کوئی کشش یا تجاذب کی قوت پیدا ہو گئی ہے، جیسا کہ آپ نے تختہ اور کتاب کی مثال میں دیکھا تھا۔ ریل گاڑی کے باہر کھڑا ہوا مشاہد کہے گا کہ کوئی قوت عمل نہیں کر رہی ہے بلکہ صرف گاڑی کی رفتار بدل رہی ہے۔ آپ دونوں میں سے کسی ایک کو صحیح اور دوسرے کو غلط نہیں کہہ سکتے۔ دونوں اپنی حد تک حق بجانب ہیں۔ جو چیز آپ کی نظروں میں تجاذبی قوت ہے وہ بیرونی مشاہد کے نزدیک رفتار کی

تبدیلی ہے اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ قوت مشاہد سے آزاد کوئی مطلق شئے نہیں ہے۔

قوت کی اضافیت کو ایک اور طرح سے بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ کوئی موٹر یا ریل گاڑی سیدھے راستہ پر چلتے چلتے مڑتی ہے تو مسافر ایک طرف گرنے لگتے ہیں۔ اس طرح گویا ایک قوت پیدا ہوجاتی ہے۔ اگر یہ گاڑی مسلسل ایک گول راستہ میں چلتی رہے تو اس گول راستہ کے مرکز کی طرف ایک مستقل قوت پیدا ہوجائیگی جو نہ صرف مسافروں کو محسوس ہوگی بلکہ ہر اس طبیعی تجربہ میں بھی ظاہر ہوگی جو گاڑی میں کیا جائے۔ اسی طرح اگر ہم ایک ڈوری سے پتھر باندھ کر گھمائیں تو ہمارے ہاتھ پر ایک دباؤ محسوس ہوگا۔ یہ دباؤ اسی قسم کی ایک قوت ہے جو موٹر یا ریل گاڑی کے مڑتے وقت محسوس ہوتی ہے۔

فرض کیجئے کہ ایک میدان میں شیر کا ایک بند پنجرا رکھا ہے اور اس کے چوطرف تماشائیوں کی ایک بڑی تعداد جمع ہے۔ دفعۃً پنجرا کھل جاتا ہے۔ پھر تماشائی فوراً ہر طرف بھاگنے لگتے ہیں۔ اور جس قدر ہوسکے پنجرے سے دور ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اب فرض کیجئے کہ ایک مشاہد دور بیٹھے ہوئے اس واقعہ کو دیکھ رہا ہے اس کو شیر کا پنجرا یا شیر دکھائی نہیں دیتا۔ وہ صرف یہ دیکھ سکتا ہے کہ بہت سے لوگ ایک میدان میں جمع تھے اور پھر یکا یک اس طرح حرکت کرنے لگتے ہیں کہ ایک خاص مقام سے جہاں تک ہوسکے دور ہوجائیں۔ اس لئے مشاہد یہ نتیجہ اخذ کرے گا کہ اس خاص مقام پر ایک قوت پیدا ہوگئی ہے جو تمام لوگوں کو اپنے سے دور ہٹاتی ہے۔

ان مختلف مثالوں پر غور کرنے کے بعد قوت کے اضافی ہونے کا تصور سمجھ میں آجاتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر آئن سٹائن نے بتایا کہ نہ صرف قوت غیر مطلق اور اضافی ہے بلکہ سرے سے قوت کے وجود کا تصور ہی بے کار ہے اور حقیقت

تک ہماری رسائی میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ قوت کوئی خارجی شئے نہیں ہے جو "مکان زمان" سے علٰحدہ ہے بلکہ اسی "مکان زمان" کی ایک حالت ہے جو ہم کو قوت کے طور پر محسوس ہوتی ہے۔ جتنے تجربے اور مشاہدے ہیں ان کی توجیہ "مکان زمان" کی حالتوں کے لحاظ سے کی جاسکتی ہے قوت کا مفہوم داخل کرنے سے محض پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک دریا کا پانی پہاڑ سے نکل کر وادی میں بہتے ہوئے سمندر میں گرتا ہے تو کیا ہم کہتے ہیں کہ دریا کو سمندر سے عشق ہے اور اس عشق کی قوت پانی کو مجبور کرتی ہے کہ وہ سمندر میں جا گرے؟ ہم یہی کہیں گے کہ یہاں عشق کی قوت کا مفہوم داخل کرنا غیر ضروری ہے۔ دریا اس لئے نہیں بہتا کہ سمندر اس کو کھینچتا ہے بلکہ اس لئے بہتا ہے کہ اس مقام پر زمین کی نوعیت ہی اس طرح کی ہے اور یہ اس کے لئے آسان ترین راستہ ہے۔ اسی طرح کسی جسم کی حرکت کے متعلق یہ کہنا کہ حرکت ایک قوت کی وجہ سے ہوتی ہے، غیر ضروری پیچیدگی پیدا کرتا ہے۔ بلکہ یوں سمجھنا چاہیئے کہ جسم جہاں واقع ہے اس کے اردگرد مکان زمان کی حالت ہی کچھ ایسی ہے کہ جسم کا آسان ترین راستہ وہی ہے جو نظر آتا ہے۔ کسی پہاڑ کی چوٹی پر جانا ہو تو ہم یہ نہیں کرتے کہ دامن سے پہاڑ کی چوٹی تک ایک سیدھے خط میں چڑھتے چلے جائیں۔ ظاہر ہے کہ اس سیدھے خط میں پہاڑ کا ڈھال بہت زیادہ ہے اس لئے سیدھا چڑھنا محال نہیں تو دشوار ضرور ہے۔ اس واسطے ہم پہاڑ پر ایسے چکر کاٹنا شروع کرتے ہیں کہ مناسب ڈھال سے سابقہ پڑے اور اس راستہ پر چلنا آسان ترین ہو۔ کیا اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ پہاڑ کی چوٹی سے ایک قوت نکلتی ہے جو ہم کو چکر کاٹنے پر مجبور کرتی ہے۔ ہم تو پہاڑ کی سطح پر صرف اپنا آسان ترین راستہ اختیار کر رہے ہیں۔ پہاڑ سے نکلنے والی قوت کا کوئی ذکر ہی نہیں اور نہ اس کی ضرورت ہے۔ یہی حال

دوسری حرکتوں کا ہے۔ زمین سورج کے گرد چکر لگا رہی ہے اب اس کی کیا ضرورت ہے کہ زمین اور سورج کے درمیان تجاذب کی قوت فرض کی جائے جو زمین کو گھما رہی ہے۔ یہ کیوں نہ کہا جائے کہ سورج کے اطراف "مکان زمان" ایک خاص حالت میں ہے۔ اور اس "مکان زمان" میں زمین اپنے آسان ترین راستے پر جا رہی ہے۔ قوت تجاذب کا کوئی وجود ہی نہیں۔ پس عام اضافیت کے اصولوں پر آئن شٹائن نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ہم جس کو "قوت" کہتے ہیں وہ صرف "مکان = زمان" کی ایک خاصیت ہے کوئی علحدہ چیز نہیں۔ کائنات کی ہر شئے اپنے گرد و پیش کے "مکان = زمان" میں آسان ترین راستہ اختیار کرتی ہے۔ تمام جسموں کی حرکتیں وغیرہ اسی اصول کی بنا پر حاصل کی جاسکتی ہیں۔

ان وجوہ کی بنا پر آئن شٹائن نے یہ بھی بتایا کہ مادہ کی موجودگی "زمان مکان" کی طبیعی خاصیتوں پر اثر انداز ہوتی ہے۔ تجربے، مشاہدے اور نظریے سب اس امر کی تصدیق کرتے ہیں کہ طبیعی فضا (یعنی مکان زمان) اس قسم کی چپٹی نہیں ہے جس کو اقلیدس کی جیومیٹری میں مان لیا گیا ہے۔ بلکہ طبیعی فضا کی جیومیٹری نا اقلیدسی قسم کی ہے جس میں فیثاغورث کا مشہور مسئلہ صحیح نہیں رہتا۔ چونکہ اقلیدسی فضا کو جس کی جیومیٹری ایک مستوی سطح کی جیومیٹری کے مماثل ہے، "چپٹی فضا" کہتے ہیں، اس لئے اس نئی نا اقلیدسی فضا کو جس کی جیومیٹری ایک گول کرہ کی سطح کی جیومیٹری کے مماثل ہے، پیچ و خم والی یا مڑی ہوئی فضا کہتے ہیں۔ فضا کا یہ پیچ و خم اب ایک مسلمہ سائنسی حقیقت ہے۔ اقبال اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے۔ اور اپنے اشعار میں بعض جگہ انہوں نے مڑی ہوئی فضا کے اس مفہوم کو باندھا ہے ؎

"کارروان تھک کر فضا کے پیچ و خم میں رہ گیا"

(۹) نظریہ اضافیت کے انکشاف سے پہلے مکان یعنی فضا کے متعلق

خیال کیا جاتا تھا کہ اِس کی کوئی اِنتہا نہیں ہے کیونکہ یہ تصور کرنا مشکل تھا کہ فضا کہیں جا کر ختم ہو جاتی ہے کسی فضا کے ختم ہونے کو ہم دو طرح سے سمجھ سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اگر کسی کمرے کے ختم ہونے کا خیال کریں تو ہمارے ذہن میں فوراً دیواروں کا تصور آتا ہے۔ یعنی ہم کہتے ہیں کہ کمرے کے چاروں طرف دیواریں ہیں۔ یا اگر کسی کھیت یا احاطہ پر غور کریں تو وہ ایک باڑ سے گھرے ہوئے ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ہم کسی بلند سطح پر چڑھ جائیں اور کچھ دُور جانے کے بعد یہ سطح یکایک ختم ہو جائے اِس کے بعد ایک گہرا غار ہو اور اس غار کی وادی ہماری نظروں سے پوشیدہ رہے۔ اِن مختلف صورتوں میں ہم کہتے ہیں کہ کمرہ یا کھیت یا سطح کی اِنتہا ہے۔ اور اس اِنتہا پر دیوار یا غار واقع ہے۔ اَب اگر فضا کی بھی اِنتہا فرض کیجائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اِس اِنتہا پر کیا کوئی دیوار یا کنارہ واقع ہے۔ اور چونکہ فضا کی اِنتہا پر دیوار یا کنارہ کا تصور ناممکن تھا اس لئے مان لیا گیا کہ فضا کی کوئی اِنتہا نہیں اگرچہ ہمارے حواس یا تجربے ایک خاص حصہ سے آگے کی کچھ خبر نہیں دیتے۔

لیکن نظریہ اضافیت کی بنا پر آئن شٹائن نے نہ صرف یہ ثابت کیا کہ کائنات بے اِنتہا نہیں ہے بلکہ یہ بھی بتایا کہ اِس متناہی کائنات کا تصور کس طرح کیا جا سکتا ہے۔ اگر فضا کی اِنتہا مان لی جائے تو دیوار یا کنارہ کا سوال ہمارے ذہن میں اس لئے آتا ہے کہ ہم نے فضا کو ایک کمرہ کی طرح چپٹی (اقلیدسی) سمجھ رکھا ہے۔ ایک کرہ مثلاً گولے کو لیجئے۔ اس گولے کی سطح بے اِنتہا نہیں ہے۔ اِس کے کسی دو نقطوں کا درمیانی فاصلہ معیّن ہے لیکن کیا اس گولہ کی سطح پر کوئی حد یا کنارہ ہے؟ اگر زمین کی سطح پر ہم چلنے لگیں تو کیا کسی مقام پر پہنچ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کے آگے نہیں جا سکتے؟ ایک کرہ کی سطح کے لئے ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ وہ اِنتہا رکھتی ہے لیکن اس کے کسی مقام پر کوئی حد یا کنارہ نہیں ہے۔ خضا کے متعلق بھی ہم ابھی دیکھ آئے ہیں کہ وہ چپٹی (اقلیدسی)

نہیں بلکہ پیچ دار اور خمیدہ (نا اقلیدسی) ہے اس لئے ایک گولہ کی طرح اس کی بھی انتہا ہو سکتی ہے، اگرچہ کوئی حد یا کنارہ نہ ہو۔ ایسی فضا کو ریاضی دان متناہی لیکن غیر محدود کہتے ہیں۔ اس اصطلاح سے صرف اس حقیقت کو ظاہر کرنا مقصود ہے کہ فضا کے کسی دو نقطوں کا درمیانی فاصلہ بے انتہا بڑا نہیں بلکہ معین ہے اگرچہ اس فضا میں ہم جب تک چاہیں چل سکتے ہیں کوئی حد یا کنارہ ایسا نہیں ہے جہاں پہنچ کر ہمارا سفر ختم ہو جائے۔ علم جغرافیہ میں زمین کے گول ہونے کا ثبوت دیتے وقت بتایا جاتا ہے کہ اگر ایک شخص کسی مقام سے روانہ ہو اور سیدھے ایک ہی سمت میں چلتا رہے تو آخر وہ اسی مقام پر پہنچ جائے گا جہاں سے روانہ ہوا تھا اور اگر اسی طرح چلتا رہے تو جتنی دیر تک چاہے چل سکتا ہے۔ کائنات کے متناہی لیکن غیر محدود ہونے کو بھی اسی طرح تصور کیا جا سکتا ہے۔ اقبال نظریۂ اضافیت کے اس نتیجے سے بھی واقف تھے کہ کائنات غیر محدود لیکن متناہی ہے چنانچہ خطبات میں آئن شٹائن کے نظریہ کے فلسفیانہ پہلو پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "اس نظریہ کی رو سے فضا مادہ پر منحصر ہے۔ آئن شٹائن کے خیال کے بموجب کائنات کسی لامحدود خلا میں ایک جزیرہ نہیں ہے بلکہ وہ غیر محدود لیکن متناہی ہے جس کے آگے کوئی خیالی فضا نہیں۔"

(ز) اپنے نظریہ اضافیت کی بنا پر آئن شٹائن نے بتایا کہ توانائی (انرجی) بھی ایک جمود رکھتی ہے جس کو عرف عام میں وزن کہا جاتا ہے۔ آئن شٹائن نے ثابت کیا ہے کہ مادہ اور توانائی دو مختلف اشیا نہیں بلکہ ایک ہی شے کی دو مختلف شکلیں ہیں جس طرح برف اور پانی ایک ہی شئے کی دو مختلف حالتیں ہیں۔ روشنی کی شعاع صرف اسی وقت سیدھے خط میں جاتی ہے جب کہ فضا میں کوئی مادہ نہ ہو۔ لیکن اگر یہی شعاع کسی مادی جسم کے قریب سے گزرے تو اپنے سیدھے

ماسته سے مڑجائے گی۔ آئن شٹائن نے ایک ضابطہ بھی معلوم کیا ہے جس کی مدد سے پتہ چلتا ہے کہ کسی مادی شئے سے کسی قدر توانائی اور کس توانائی سے کس قدر مادہ حاصل ہوتا ہے۔ اس تبدیلی کو دارالتجربہ میں ثابت کیا جا چکا ہے اور اس کو بیسویں صدی کا اہم ترین سائنسی انکشاف مانا جاتا ہے۔ نظریہ اضافیت اور کوانٹم نظریہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کی ہر شئے میں دوئی پائی جاتی ہے۔ ایک ہی شئے کبھی ذرہ کے خواص کا اظہار کرتی ہے اور کبھی موج کے خواص کا۔ مادہ اور توانائی میں کوئی اساسی اختلاف نہیں ہے۔

اس جدید انکشاف نے مادیت کا خاتمہ کر دیا ہے۔ مادہ پرستوں اور دہریوں کا خدا کی ہستی کے خلاف یہ استدلال تھا کہ ایک غیر مادی خالق مادی اشیاء کو کس طرح پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن اب ہم جانتے ہیں کہ مادہ اور توانائی میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے "اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" یعنی خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ نظریہ اضافیت کے اس فلسفیانہ پہلو کی قدر و قیمت اقبال خوب جانتے تھے۔ چنانچہ وہ خطبات (صفحہ ۵۲) میں فرماتے ہیں۔ "... اس طرح ہمیں معلوم ہو گیا کہ قدیم طبیعیات کی مادیت کا سرے سے وجود ہی نہیں" نظریہ اضافیت نیچر کی واقعیت کو معلوم نہیں کرتا بلکہ مادہ کے متعلق اس تصور کا خاتمہ کرتا ہے۔ کہ مادہ نیچر میں خود بخود پھیلا پڑا ہے۔ اسی تصور نے قدیم طبیعیات کو مادیت کے غار میں ڈھکیلا تھا۔ جدید اضافیتی طبیعیات میں مادہ کوئی پائدار شئے نہیں ہے جس کی خاصیتیں بدلتی جائیں بلکہ یہ محض ایک باہمی تعلق رکھنے والے واقعات کے نظام کا نام ہے"۔ انہی خطبات میں ایک اور جگہ (صفحہ ۴۷) اقبال لکھتے ہیں: "آئن سٹائن نے مادیت پر کاری ضرب لگائی ہے اور اس کے انکشاف نے انسانی خیالات میں ایک وسیع الاثر انقلاب

کی بنیادیں رکھی ہیں۔"

غرض اقبال، نظریۂ اضافیت کے اصول کے بحیثیت مجموعی قائل ہیں لیکن اس پر ان کا ایک اعتراض بھی ہے۔ راقم الحروف کے خیال میں ان کا یہ اعتراض اس نظریہ سے متعلق ایک غلط فہمی کی بنا پر تھا جو عام طور پر غیر ریاضی دانوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ دوسرے فلسفیوں کی طرح اقبال نے بھی یہ خیال کیا کہ نظریۂ اضافیت نے وقت (زمان) کی حقیقت اور واقعیت کو فنا کر دیا ہے۔ اور وقت کو فضا کی ایک چوتھی سمت بنا کر چھوڑ دیا ہے اس طرح مستقبل ایک مقرر کردہ چیز بن جاتی ہے، جو اسی طرح معین ہے جیسے کہ ماضی۔ اس طرح زمان کی تخلیقی حرکت باقی نہیں رہتی اور کائنات میں تقدیر اور جبر کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔ نظریۂ اضافیت کا یہ تصور جو فلاسفہ اور ان کے ساتھ اقبال نے لیا ہے صحیح نہیں ہے۔ وقت، چوتھی سمت ضرور ہے لیکن فضا یعنی مکان کی چوتھی سمت نہیں بلکہ "زمان مکان" مسلسلہ کی چوتھی سمت ہے نظریۂ اضافیت میں وقت اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ فضا بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہی حقیقی ہے۔ فضا میں مطلق طور پر پیچھے یا آگے کی سمتوں کو تعین کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے لیکن وقت میں ماضی اور مستقبل کے تعین کا طریقہ اور ذریعہ موجود ہے۔ حرحرکیات (Thermodynamics) کے دوسرے اصول یعنی ناکارگی (Eutropy) میں اضافہ کے اصول سے ہمیں معلوم ہو سکتا ہے کہ دو واقعات میں سے کونسا واقعہ پہلے ظہور پذیر ہوا اور کونسا بعد میں۔ نظریۂ اضافیت نے وقت کے بہاؤ کی سمت پر کوئی اثر نہیں کیا بلکہ اس کو جوں کا توں چھوڑ دیا ہے۔ واقعات کی ترتیب مشاہد پر منحصر نہیں بلکہ ہر مشاہد کے لئے ایک ہی ہے۔ اقبال نے آوس پنسکی (Ouspinski) وغیرہ کے اس خیال پر بجا اعتراض کیا ہے ممکن ہے مشاہد اور مشہود (جس میں واقعات رونما ہو رہے ہیں) کی رفتاروں کے موزوں

انتخاب سے معلول کو علت سے پہلے وقوع پذیر کر دیں۔ لیکن جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں نظریۂ اضافیت کی بنا پر ایسا ہونا ممکن نہیں ہے۔ حوالہ کے محوروں کے انتخاب کا ایسا کوئی طریقہ نہیں ہے جس کی رو سے علت و معلول کی باہمی ترتیب بدلی جا سکے۔ اقبال اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ "عام آدمیوں کے لئے آئن سٹائن کے تصور زمان کو سمجھنا مشکل ہے" اگر وہ اسے اچھی طرح سمجھ گئے ہوتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ جدید سائنس نے قدیم طبیعیات کی کٹر جبریت کے لیے کوئی گنجائش نہیں چھوڑی بلکہ اس میں قرآن کریم کے تبلائے ہوئے اصول یعنی تخلیقی ارتقا (کل یوم ھوا فی شأن) کے لئے وافر گنجائش موجود ہے۔ اس تخلیقی ارتقا کے اصول کو فرانس کے مشہور فلسفی برگسوں نے پیش کیا ہے۔

زمان و مکان کے متعلق اقبال کا تصور

جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے نظریۂ اضافیت کے پیش کردہ تصور زمان و مکان سے اقبال متفق ہیں۔ انہیں نظریۂ اضافیت کی اس تعبیر سے اتفاق ہے جو وہائٹ ہیڈ نے کی ہے یعنی یہ کہ "نیچر کوئی ایسی سکونی حقیقت نہیں ہے جو ایک غیر حرکیاتی خلا میں واقع ہو بلکہ وہ ایسے واقعات کا مجموعہ ہے جو اپنے اندر مسلسل تخلیقی بہاؤ کی خاصیت رکھتے ہیں"۔ زمان اور مکان دونوں اضافی اور حقیقی ہیں لیکن ان دونوں میں سے زمان زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اگرچہ تمام اشیاء میں زمان و مکان دونوں موجود ہیں لیکن ان کا باہمی تعلق ایسا ہے جیسا جسم اور ذہن کا یعنی زمان ذہن ہے مکان کا۔ اس کے ساتھ ہی اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ آئن سٹائن کا نظریہ بحیثیت ایک سائنسی نظریہ کے صرف اشیاء کی ساخت سے بحث کرتا ہے لیکن اشیاء کی ماہیت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔ اس بات کو بھولنا نہیں چاہیئے کہ نظریۂ اضافیت زمان کی بعض ایسی خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے

جو ہم پر گزرتی ہیں۔ اس لئے یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ زمان کی ساری ماہیت صرف ان خصوصیات پر مشتمل ہوتی ہے جو نظریۂ اضافیت میں بیان کی جاتی ہیں کیونکہ یہ نظریہ قدرت کے صرف ان پہلوؤں پر غور کرتا ہے جن پر ریاضیاتی نقطہ نظر سے بحث کیجا سکتی ہے۔

طبیعیات اور سائنس کے نظریوں کی اس خامی اور نقص کو بیان کرنے کے بعد اقبال زمان کی ان خاصیتوں سے بحث کرتے ہیں جو طبیعیاتی نظریہ سے باہر ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خالص طبیعیاتی نقطۂ نظر سے ہم زمان کی صرف جزئی تعیین کر سکتے ہیں۔ صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ ہم زمان سے متعلق اپنے روزمرہ مشاہدات کا نفسیاتی تجزیہ کریں جس سے زمان کی ماہیت کا ٹھیک پتہ چل سکے گا۔ وہ قرآن کریم کی چند آیتوں کا حوالہ دیتے ہیں جن میں زمان سے متعلق ہمارے مشاہدات کو اضافی قرار دیتے ہوئے شعور کے نامعلوم مدارج کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ حقیقی زمان ایک قسم کی تخلیقی فعلیت ہے اس کے متعلق تواتر کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور نہ اس کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ زمان خالص دوران مرور ہے۔ ہمارا ذہن اپنی سہولت کی خاطر اس خالص زمان کو متواتر آنات میں تقسیم کر لیتا ہے تاکہ اس طرح حقیقت کی فعلیت کا تصور اور اس کی پیمائش کی جاسکے۔

زمان کے دَوران کے متعلق برگساں کا جو نظریہ ہے اور خارجی دنیا اور ہماری روزمرہ زندگی میں رونما ہونے والے تغیّروں کے متعلق اس کا جو تصور ہے اس سے اقبال متفق ہیں لیکن برگساں کے نزدیک تغیر اور حرکت ہی اصل حقیقت ہیں جس سے ہمیں زمان کا احساس ہوتا ہے۔ فعلیت کو ظہورِ افعال سے قبل ان کا علم نہیں ہوتا اور نہ ان کے ظہور میں کسی ایسی مشیت کو دخل ہوتا ہے۔ اس کے

برخلاف اقبال کے ہاں " تغیر و حرکت فعلیت مطلقہ کی شان ہے فعلیت مطلقہ مبہم اور بے مقصد نہیں بلکہ با مقصد اور شعور و ارادہ سے متصف ہے یہ کہنا کہ مقصد اور غایت متعین کرنے سے فعلیت مطلقہ آزاد نہیں رہے گی غلط ہے۔ اقبال کے نزدیک اگر غایت سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے کسی بنے بنائے منصوبہ کی تکمیل کی جائے تو زمان غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ زندگی میں نت نئے مقاصد کی تخلیق جاری و قائم و رہے تاکہ وہ اپنا تحقق کرے تو زمان کی نفی لازم نہیں آتی اِس طور پر انسان اپنے اوپر موتین طاری کرتا رہتا اور نئی نئی زندگیاں حاصل کرتا رہتا ہے۔ زمان کا خط پہلے سے کھنچا ہوا موجود نہیں بلکہ اس خط کی کشش جاری رہتی ہے تاکہ زندگی کے امکانات ظاہر ہوتے رہیں مراتب کونیہ ذاتِ واجب کے اغراض ہیں جو ہر آن متبدل ہوتے رہتے ہیں۔ زمان میں حوادث کا وقوع پذیر ہونا اِس طرح ہے جیسے ظہورِ صفات اپنے موصوف میں اور ظہورِ اعراض اپنے موضوع میں۔ حوادث کے لئے زمان ظرف کی حیثیت نہیں رکھتا۔ زمان عارض ہے ان اشیاء کے لئے جو سکنات رکھتی ہیں اِس طرح زندگی نت نئے روپ اختیار کرتی رہتی اور پھر اپنے ارتقا کی منزلوں کو طے کرتی جاتی ہے۔" (روح اقبال مصنفہ ڈاکٹر یوسف حسین خان ۱۹۴۱ء صفحہ ۲۴۹)

اِقبال کے نزدیک داخلی زندگی کے لحاظ سے اَنا کے دو رُخ ہیں جو ہمارے مادی اور روحانی وجود کے متناظر ہیں۔ اقبال ان کو "فاعل انا" (Efficient ego) اور "عاقل انا" (Appreciative ego) کے نام سے پکارتے ہیں۔ پہلے رُخ کا لحاظ کرتے انا زمان و مکان کی طبیعی دنیا سے ربط پیدا کرتا ہے اور اگرچہ وہ اپنی عضوی وحدت کو قائم رکھتا ہے لیکن اس کا ظہور چند معین کو انٹم حالتوں میں ہوتا ہے۔ اس فاعل انا کا وقت "زمان مکان" سلسلہ کا ایک بُعد ہے اور اس وقت میں

تسلسل اور تدریج کی وہ خاصیت موجود ہے جس کو اشارہ سے بیان کیا تھا۔

قرآن کریم نے عاقل انا کے وقت کی بھی تشریح کی ہے۔اس انا کا پتہ ہمارے شعوری تجربہ کی تحلیل سے چلتا ہے۔ہم اپنی اس موجودہ زندگی میں خارجی مظاہر میں اس قدر منہمک ہو جاتے ہیں کہ عاقل کی طرف سے غافل رہتے ہیں۔یہ انا خالص دوران میں وجود رکھتا ہے۔خالص دَوران سے مراد ایسا تغیر ہے جو متوالی نہ ہو۔اس انا کی زندگی میں شعور کے مختلف مدارج ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔اس کی وحدت اس جرثومہ کی وحدت کے مانند ہے جسے اپنی گزری ہوئی نسلوں کے تمام تجربے وراثتہً پہنچے ہوں اور اس میں اس طرح جاری وساری ہو گئے کہ انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ تمام مل کر ایک واحد اکائی بن جاتے ہیں۔اِس عاقل انا کا زمان طبعاً غیر تسلسلی ہوتا ہے اوراس کے تمام تغیرات اور حرکتیں ناقابل تقسیم ہوتی ہیں اس کے تمام عناصر باہم گھلے ملے ہوتے ہیں اور اس کی جداگانہ کیفیتوں کی یہ کثرت کمی نہیں بلکہ کیفی ہوتی ہے۔اسی زمان کے متعلق قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے۔" اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ "۔(ہم نے سب چیزوں کو ایک مقررہ تقدیر پر پیدا کیا ہے۔ہمارا حکم ایک تھا آنکھ کی جھپک کے مانند تیز) فاعل انا کے لئے یہی ایک غیر منقسم لمحہ دنوں اور برسوں میں منقسم ہو جاتا ہے۔اسکی طرف بھی قرآن کریم میں اشارہ کیا گیا ہے " اَلَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ "۔(اس نے پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چھ دنوں میں اور پھر قائم ہوا عرش پر)۔غرض فاعل انا کا دَوران جسے ہم قرنوں اور صدیوں میں شمار کرتے ہیں عاقل انا کے لئے ایک آن واحد ہے۔اگرچہ روشنی کے موجوں کا تعداد (کثرت) بہت زیادہ ہوتا ہے جن کو گننے کے لئے ہزاروں لاکھوں سال لگ جاتے ہیں لیکن ہم اس روشنی کو چشم زدن میں یعنی

دیکھنے کے ایک واحد فوری فعل کے ذریعے سے محسوس کر لیتے ہیں اور اس طرح تواتر اور کثرت کو وحدت میں بدل دیتے ہیں۔ اسی طرح اگرچہ مقامات اور آنات یعنی مکان اور زمان کے چھوٹے چھوٹے تغیر فاعل انا کے لئے ناگزیر ہیں لیکن عاقل انا ان مقامات اور آنات کو ترکیب دیکر ایک واحد کلیت میں مبدل کر دیتا ہے یعنی فاعل انا کی صدیاں اور برس عاقل انا کے زمان میں وہی ایک آن واحد بن جاتے ہیں۔ عاقل انا کا زمان ہم پر فاعل انا کے زمان کی طرح لمحوں کی ایک لڑی کی طرح منکشف نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک عضوی کل کی طرح منکشف ہوتا ہے۔ جس میں ماضی حال کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔ "مستقبل پہلے سے بندھا ٹکا اور مقرر نہیں بلکہ ایک کھلے امکان کے طور پر موجود رہتا ہے۔ قرآن پاک نے جس چیز کو تقدیر کہا ہے وہ زمان ہی ہے جب کہ اس کو عضوی کل کے طور پر دیکھا جائے۔ تقدیر وہ زمان ہے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر غور کیا جائے۔ ہر آنے والا لمحہ نہ صرف نیا ہوتا ہے بلکہ اس کے متعلق پیشین گوئی کرنا بھی ناممکن ہے۔ دوران کی کیفیت کو محفوظ کرنے کا ذریعہ انسانی حافظہ ہے۔ حافظہ کی بدولت حوادث کی ہر نئی شکل میں ہمارے پاس متبادل طریق کار موجود رہتے ہیں۔ جوں جوں زندگی کی وسعت اور تجربہ کی یادوں میں اضافہ ہوتا ہے ہمارے سامنے انتخاب کا وسیع میدان مستقبل کے امکانات کی حیثیت سے حاضر رہتا ہے۔ امکانات کے تاریک حلقوں میں ہم اپنے احساس اور شعور کی مشعلوں سے روشنی کرتے ہیں اور پھر عمل کا قدم آگے بڑھاتے ہیں شعور کے بطن سے آزادی اور اختیار جنم لیتے ہیں۔ حافظہ کا یہ کام ہے کہ ان گزرے ہوئے ادراکات کی یادوں کو ابھارے جو عملی زندگی میں موجودہ ادراکات کے مماثل ہیں اور اس طرح ہمیں ایسا فیصلہ کرنے میں مدد دے جو ان مخصوص حالات میں سب سے زیادہ موزوں ہو۔ حافظہ کی بدولت ہم وجدانی طور پر دوران کے مختلف لمحوں کی بیک وقت گرفت کر لیتے

ہیں ۔ تاکہ لزوم کی پابندی سے نجات ملے ۔ حافظہ گزشتہ لمحوں کو جتنا زیادہ اپنے اندر سمیٹ لے گا اسی قدر انسانی اختیار و آزادی کو خارجی عالم میں تصرف کرنے کا موقع حاصل ہوگا ۔ جس طرح سرخ رنگ کی حرکت موجی کے بے شمار تعدد کا ہم آنِ واحد میں ادراک کر لیتے ہیں اسی طرح حافظہ کی بدولت شعور و عمل کی آزادی جبر و لزوم کی زنجیروں کو توڑتی اور عمل کی ہر منزل پر سکون و جمود کی بے حرکتی کو اپنے پاؤں تلے کچلتی ہوئی آگے بڑھتی چلی جاتی ہے ۔ جوش حیات کے جلو میں اگر حرکت و اختیار کی دائمی خواہش نہ ہوتی تو انسانی ارتقا کا قافلہ نہ معلوم ابھی کتنا پیچھے ہوتا ۔ خودی یا انا کی آزادی سے انکار صرف اس وقت ممکن ہوگا جب کہ زمان کو مکان کا مترادف قرار دیا جائے اور دوران کی تعمیر وسعت پذیری کے ذریعے سے ہو ۔ دوران خالص کا ادراک وجدانی طور پر ممکن ہے جب کہ ہماری اندرونی کیفیات ہمارے سامنے جیتی جاگتی شکل میں آتی ہیں ان کیفیات کی پیمائش ممکن نہیں اس لئے کہ یہ ایک دوسرے میں مدغم ہوتی ہیں ۔ اس دوران کی کیفیت کو عالم میں صرف نفس انسانی ہی محسوس کر سکتا ہے ۔ اس لئے کہ صرف وہی آزاد ہے ۔ فطرت پر یہ کیفیت عائد ہوتی ہے اس لئے وہ جبر و لزوم کی پابند ہوتی ہے ۔" (روح اقبال صفحہ ۳۵۳ ۔ ۳۵۴)

قرآن کریم کے تصور کے منافی اس سے زیادہ اور کوئی تصور نہیں ہو سکتا کہ کائنات سوائے ایک بنے بنائے نقشہ کے کچھ نہیں جس کے مطابق کام ہو رہا ہے قرآن کی تعلیم کے مطابق کائنات حرکیاتی ہے ۔ یہ ایک ہر دم تشکیل پانے والی کائنات ہے نہ کہ ایک مکمل چیز جو اپنے خالق کے ہاتھوں سے بہت عرصہ پہلے نکلی تھی اور اب فضا میں مادہ کے ایک بے جان ڈلے کی طرح ہر طرف پھیلی پڑی ہے جس پر وقت کے گزرنے کا کچھ اثر نہیں ہوتا ۔ خود ہم کو وقت کے تواتر کا جو احساس ہوتا ہے اُس سے اقبال نے حقیقت آخری کا ایک تصور حاصل کیا ہے جو ان کے نزدیک

ایک ایسا خالص دوران ہے جس میں خیال، زندگی اور ارادہ ایک دوسرے سے ترتیب پا کر ایک عضوی وحدت بن جاتے ہیں۔ غرض زمان یا وقت اس حقیقتِ آخری کا ایک لازمی جزء ہے۔

فاعل انا کے تسلسلی زمان اور عاقل انا کے غیر تسلسلی زمان میں امتیاز نہ کرنے کی وجہ سے میک ٹیگرٹ اور بعض دوسرے مفکرین نے غلطی سے زمان کو غیر حقیقی قرار دیا ہے۔ وہ فرض کر لیتے ہیں کہ زمان کی خاصیت صرف تسلسل ہے اور کچھ نہیں۔ اقبال کا کہنا ہے کہ اگر ہم ماضی، حال اور مستقبل کو زمان کے اجزائے لاینفک تصور کرلیں تو گویا ہم زمان کو ایک خطِ مستقیم تصور کر رہے ہیں جس کا کچھ حصہ ہم طے کر آئے ہیں۔ اور پیچھے چھوڑ چکے ہیں اور کچھ حصہ ہمارے سامنے پھیلا ہوا ہے اور ہمیں طے کرنا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمان ایک زندہ تخلیقی حرکت نہیں بلکہ ایک سکونی مطلق شئے ہے۔ میک ٹیگرٹ اور دوسرے علماء کو جو جبر و لزوم کے قائل ہیں اقبال جواب دیتے ہیں کہ مستقبل ایک کھلے امکان کی حیثیت رکھتا ہے نہ کہ ایک معین اور ثابت واقعہ کی۔ مستقبل کے امکانات کے لئے ہمیشہ گنجائش باقی رہتی ہے۔ جدید کوانٹم نظریہ اقبال کے ان خیالات کی تائید کرتا ہے۔

اقبال کو یقین تھا کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر اچھی طرح غور کریں تو ہمیں تسلسلی اور عارضی دوران کی تہ میں حقیقی دوران کا پتہ ملے گا۔ جس میں تغیر محض مختلف حالتوں کے تواتر کا نام نہیں بلکہ جس کی اصلی صفت مسلسل تخلیق ہوتی ہے۔ اس حقیقی دوران میں انائے الٰہی موجود ہوتا ہے۔ جس کیلئے نہ کبھی تھکن ہے، اور نہ نیند۔ (وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ۔ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ) اس طرح اقبال بتاتے ہیں کہ انا کی زندگی فاعلیت سے عاقلیت کی طرف اور وجدان سے ذہن کی طرف حرکت پر مشتمل ہوتی ہے اور اس تغیر اور حرکت سے جوہری وقت پیدا ہوتا ہے۔ اس استدلال کی مدد سے

اقبال وقت یا زمان کے اُن دو تصوروں میں پائے جانے والے اختلاف کو رفع کرتے ہیں جن میں سے ایک میں زمان کو ابد کی ایک عضوی وحدت اور کُلّیت سمجھا جاتا ہے اور دوسرے میں زمان کو جوہری اور متغیر سمجھا جاتا ہے۔ روزمرہ کے تجربوں اور مشاہدوں کی روشنی میں اور اس اصول کو مان کر کہ ہمہ گیر انا کی ہستی محدود انا کی ہستی کے مشابہ ہے، وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ انائے کامل کا زمان ایک غیر متوالی تغیر ہے یعنی انائے کامل کا زمان ایک عضوی کُلّیت ہے جو اس انا کی تخلیقی حرکت کی وجہ سے جوہری یا منقسم نظر آتا ہے۔ اس لئے ایک طرف تو انا دوام اور ابد میں یعنی غیر متوالی تغیر میں اور دوسری طرف تسلسلی زمان میں وجود رکھتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تسلسلی زمان ابد اور دوام کے ساتھ اس معنی میں مربوط ہے کہ وہ درحقیقت غیر متوالی تغیر کا ایک ناپ ہے۔ اس طرح الٰہی زمان اور تسلسلی زمان کے درمیانی رابطہ کی تشریح ہو جاتی ہے۔ اس تخیل میں تخلیقی ارتقا کا اسلامی تصور مضمر ہے۔

اسلام نے زمان کو حقیقی مانا ہے۔ اقبال بھی اسے حقیقی تصور کرتے ہیں۔ اگرچہ طبیعی زمان۔ مکان" جس میں انسانی عقل چکر لگاتی ہے اصل حقیقت نہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں ؎

نہ ہے زمان نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ   خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری

چہ زمان و چہ مکاں شوخی افکار من است   ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من

وہ زندگی کو زمان میں ایک مسلسل حرکت سمجھتے ہیں۔ ان کا ایقان ہے کہ انسان اپنے جسم اور روح کے ساتھ مل کر ایک ہی وحدت ہے اور یہ تصور غلط ہے کہ انسان کو دو مختلف حقیقتوں میں بانٹا جا سکتا ہے جو اگرچہ ایک نقطہ پر باہم ملتے ہیں لیکن در اصل ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ سچ یہ ہے کہ مادہ اور روح ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں۔ مادہ نام ہے روح کا جب اس کو "زمان مکان" میں بیان کیا جائے۔

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ جدید اضافیتی کوانٹم نظریہ کی رو سے مادہ اور توانائی ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو بھروپ ہیں۔ اس لئے اقبال کے اس قول پر اچنبھا نہیں ہونا چاہیے کہ "جس وحدت کو انسان کے نام سے پکارا جاتا ہے وہ جسم ہے، اگر ہم خارجی دنیا میں اس کے افعال پر نظر رکھیں! اور روح ہے اگر اس کے انجام دادہ کام کی غایت یا نصب العین کا لحاظ رکھیں۔"

اقبال کے خطبات کے بعد اگر ہم ان کی شاعری پر نظر ڈالیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ کئی نفیس اور موثر نظموں میں انہوں نے زمان و مکان کی حقیقت کو واضح کیا ہے۔ چنانچہ 'بالِ جبریل' (صفحہ ۱۲۶) کے اشعار میں وہ بتاتے ہیں کہ زندگی زمان کے مسلسل تغیر و حرکت کا دوسرا نام ہے ؎

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات — سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب، تارِ حریرِ دو رنگ — جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں — جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا — ایک زمانہ کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

جاوید نامہ میں زمان و مکان کا فرشتہ زروان اقبال پر یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ ہر انسانی تدبیر زمان کی تقدیر کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ زندگی، موت اور حشر سب زمان ہی کی حرکتیں ہیں۔ انسان فرشتے اور کائنات سب زمان میں واقع ہوئے ہیں۔ زمان حقیقت آخری کا ضروری جز ہے ؎

گفت زروانم جہاں را قاہرم — ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم
بستہ ہر تدبیر با تقدیرِ من — ناطق و صامت ہمہ نخچیرِ من
غنچہ اندر شاخ می بالد ز من — مرغک اندر آشیاں نالد ز من
من حیاتم، من مماتم، من نشور — من حسابِ دوزخ و فردوس و حور

ادم و افرشتہ دربند من است — عالم شش روزہ فرزند من است
ہر گلے گر شاخ می چینی منم — ام ہر چیزے کہ می بینی منم

اسرار خودی میں اقبال نے امام شافعیؒ کے مشہور مقولہ "الوقت سیف قاطع" کی تفسیر کی ہے کہ وقت ایسی شمشیر براں ہے کہ یہ جس کے ہاتھ میں ہو اس کی قدرت حضرت موسیٰ کی قدرت سے زیادہ ہوتی ہے۔ جو شخص زمانہ کو محض دن اور رات کی تعداد سے ناپتا ہے وہ گمراہی میں ہے۔ اور زمانہ کی اصل حقیقت سے ناواقف ہے۔[۵]

اے اسیر دوش و فردا در نگر — در دل خود عالم دیگر نگر
در گل خود تخم ظلمت کاشتی — وقت را مثل خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار — فکر تو پیمودہ طول روزگار
ساختی ایں رشتہ را زنار دوش — گشتۂ مثل بتان باطل فروش

جو شخص زمان کی اصل حقیقت سے واقف نہیں وہ حیاتِ جاوداں سے بھی آگاہ نہیں ہے۔ زمان کو بھی لیل و نہار کے پیمانہ سے اسی طرح ناپنا جیسا کہ ہم مکان کو آگے پیچھے کی سمتوں کے ذریعہ ناپتے ہیں بڑی سخت غلطی ہے۔ جیسا کہ ہم نظریۂ اضافیت کے بیان میں بتا چکے ہیں اگرچہ زمان اور مکان ایک دوسرے سے مل کر "زمان۔ مکان" کا چار ابعادی مسلسلہ بناتے ہیں لیکن پھر بھی زمان اور مکان کا بنیادی فرق باقی رہ جاتا ہے۔ محض مکان یعنی فضا میں مطلق آگے اور مطلق پیچھے کی سمتوں کا تعین کرنا ممکن نہیں ہے لیکن زمان میں ماضی اور مستقبل کا امتیاز باقی رہتا ہے۔ اس کے علاوہ زمان کے متعلق ہمارے ادراک اور مکان کے متعلق ادراک میں ایک اہم فرق ہے۔ ہماری زندگی اس پر مشتمل ہے کہ ہم مطلق مستقبل میں آگے کی طرف بڑھتے ہیں اور اس طرح ہمیں وقت کے مختلف وقفوں کے طے کرنے کا احساس ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق ہم کو ایسا احساس صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ہم روشنی کی رفتار سے

زیادہ تیز رفتار کے ساتھ حرکت کریں جو ناممکن ہے۔ اس وجہ سے زمان کے متعلق ہمیں راست ادراک او تجربہ ہوتا ہے لیکن مکان کے متعلق ہمارا ادراک اور تجربہ بالواسطہ ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق ہمارا علم ہمارے حواس پر پڑنے والے اثرات اور ان سے اخذ کئے ہوئے نتیجوں پر مبنی ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح خارجی دنیا کے واقعات کے درمیان جو زمانی رشتے ہوتے ہیں ان کا علم بھی ہم کو بالواسطہ ہی ہوتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہمارے شعور میں وقت اور اس کے گزرنے کا جو احساس ہوتا ہے وہ فوری اور راست ہوتا ہے۔ اگر ہم آنکھیں بند کرلیں اور خارجی دنیا کے تمام خیالات کو دل سے نکال دیں تو اس کے باوجود ہمیں وقت کے گزرنے کا احساس ہوتا رہیگا لیکن مکان کی وسعت یا تنگی کا کوئی احساس نہیں ہوگا۔ وقت کا بھی داخلی اور شعوری احساس اس کی امتیازی خاصیت ہے۔ مکان کا ہمیشہ ایک خارجی شئے کے طور پر ہی ادراک ہوتا ہے۔

پروفیسر ایڈنگٹن نے اپنی کتاب (Nature of Physical World) میں زمان اور مکان کے اس فرق کو تفصیل کے ساتھ واضح کیا ہے لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ ایڈنگٹن کی یہ کتاب ۱۹۲۸ء میں لکھی گئی تھی حالانکہ اقبال نے "مثنوی اسرار خودی" کی تصنیف گزشتہ عالمی جنگ ۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء کے دوران میں کی تھی جب کہ آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت ابھی عام طور پر رائج نہیں ہوا تھا۔ اس مثنوی میں اقبال بتاتے ہیں کہ انسانی زندگی کا المیہ یہ ہے کہ بجائے زمان کی اصلی حقیقت کو سمجھ کر زندگی کو آبدار بنانے کے انسان زمان کو مکان کی طرح تسلسلی سمجھ کر گردش لیل و نہار میں اسیر ہو جاتا ہے ؎

بازبا پیمانۂ لیل و نہار　　فکر تو پیمود طولِ روزگار
تو کہ از اصل زماں آگہ نۂ　　از حیاتِ جاوداں آگہ نۂ

تا کجا در روز و شب باشی اسیر — رمز وقت از "لی مع اللہ" یاد گیر
این و آں پیداست از اسرار وقت — زندگی سرّے از اسرار وقت
اصل وقت از گردش خورشید نیست — وقت جاوید است و خور جاوید نیست
وقت را مثل مکاں گسترده ‌ٔ — امتیاز دوش و فردا کرده ‌ٔ
وقت ما کو اول و آخر ندید — از خیابانِ ضمیر ما دمید
عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت — سرِّ تاب ماہ و خورشید است وقت
زندگی از دہر و دہر از زندگی است — "لا تسبوا الدهر" فرمان نبی است

بالِ جبریل میں بھی اقبال نے "زمانہ" کے عنوان سے ایک نظم لکھی ہے جس میں وقت اپنی صفات کا اظہار خود اپنی زبان سے کرتا ہے۔ اس میں فاعل انا کے تسلسلی وقت کا بھی ذکر ہے کہ حوادث اور واقعات یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتے ہیں لیکن اصل زمان یہ تسلسلی وقت نہیں ہے۔ بلکہ اصل زمان میں خود زندگی اور تقدیر مضمر ہیں۔ جس شخص کی نظر عارفانہ نہیں ہے وہ اصل زمان سے آگاہ نہیں ہو سکتا۔

"جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا۔ یہی ہے اک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ
ہر ایک سے آشنا ہوں، لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب، کسی کا مرکب کسی کو عبرت کا تازیانہ
مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

پیامِ مشرق میں "نوائے وقت" والی نظم اقبال کے تصورِ زمان کو بہت اچھی

طرح پیش کرتی ہے طبیعیاتی وقت جو زمان مکان "مسلسلہ کی ایک سمت ہے اضافی ہے لیکن اصل زمان کو قرآن کریم نے وحدت اور کلیت قرار دیکر تقدیر کے نام سے موسوم فرمایا ہے تقدیر محض زمان کا نام ہے، جب کہ اس کو امکانات کے ظہور سے پہلے دیکھا جائے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو تواتر کی قید و بند سے آزاد کر دیا جائے۔ یہ وقت جو تقدیر ہے حقیقی ہے اور تمام اشیاء کی جان ہے۔ یہ وقت محض یکساں آنات کا اعادہ نہیں ہے بلکہ اس کا ہر لمحہ بالکل جداگانہ اور اس سے نئی اور انوکھی اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے۔ حقیقی وقت میں وجود رکھنا معمولی (تسلسلی) وقت کی جکڑ بندیوں سے آزادی کے مترادف ہے۔ حقیقت میں موجود رہ کر ہم تسلسلی وقت کو لمحہ بہ لمحہ تخلیق کرتے ہیں اور یہ تخلیق بالکل آزادانہ اور غیر مقلدانہ ہوتی ہے۔ وقت کی اس آزاد تخلیقی حرکت پر زندگی کی ساری جدوجہد کا دارومدار ہوتا ہے۔ چنانچہ وقت انسان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ میری اصل حقیقت کو معلوم کرنے کیلئے تو خود اپنے اندر دیکھ کہ میں تیری جان ہوں۔ میں شہر، بیابان، جھونپڑی اور محل ہر جگہ پر چھایا ہوا ہوں۔ میں موت کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور زندگی بھی بخشتا ہوں۔ دنیا میں یہ جتنے ہنگامے ہوتے رہتے ہیں یہ سب میرے ہی ادنی کرشمے ہیں۔ دوزخ اور جنت میرے ہی دو بھروپ ہیں میں ساکن بھی ہوں اور متحرک بھی میرے امکانات کی کوئی حد نہیں ابھی سیکڑوں کائنات میرے ضمیر میں پوشیدہ ہیں۔ میں انسان کا لباس بھی ہوں اور یزداں کا پیراہن بھی، تو صرف تدبیر ہی کر سکتا ہے لیکن تقدیر بالآخر میری ہی ہوتی ہے مجھ میں تیرا راز اور تجھ میں میرا راز پوشیدہ ہے۔ میں تیرے شعور سے نکلتا ہوں اور تیرے ہی شعور میں ختم ہو جاتا ہوں کیونکہ منتہا اور مقصود تو ہی ہے۔ ساری کائنات میں تیرے ہی دم سے گرمی محفل ہے۔ پھر تو کیوں ادھر اُدھر بھٹکتا پھرتا ہے۔ اگر تو مقام دل کو پا جائے تو ساری کائنات تجھ میں سما جاتی ہے اور تیری بلند آہنگیوں سے میرے دریا میں بھی طوفان اٹھتے ہیں ۵

خورشید به دامانم انجم بگریبانم — در من نگری هیچم در خود نگری جانم
در شهر و بیابانم در کاخ و شبستانم — من دردم و درمانم من عیش فراوانم

من تیغ جهاں سوزم من چشمهٔ حیوانم

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبارِ من — ہنگامهٔ افرنگی یک جسته شرارِ من
انسان و جهان او از نقش و نگارِ من — خونِ جگرِ مرداں سامانِ بهارِ من

من آتشِ سوزانم من روضهٔ رضوانم

آسوده و سیارم این طرفه تماشا بین — در بادهٔ امروزم کیفیتِ فردا بین
پنهاں به ضمیرِ من صد عالمِ رعنا بین — صد کوکبِ غلطاں بین صد گنبدِ خضرا بین

من کسوتِ انسانم پیراهنِ یزدانم

تقدیر فسونِ من، تدبیر فسونِ تو — تو عاشقِ لیلائی من دشتِ جنونِ تو
چوں روحِ روان پاکم از چند و چگونِ تو — تو رازِ درونِ من، من رازِ درونِ تو

از جانِ تو پیدایم در جانِ تو پنهانم

من رهرو و تو منزل من مزرع و تو حاصل — تو سازِ صد آهنگے تو گرمیِ ایں محفل
آوارهٔ آب و گل دریاب مقامِ دل — گنجیده به جامے بین ایں قلزمِ بی ساحل

از موجِ بلندِ تو سر بر زده طوفانم

رضی الدین صدیقی

انسانوں اور جانوروں کا اکتساب

انسانی اور تحت انسانی کردار کی سب سے نمایاں خصوصیت قوت اکتساب ہے۔ وہ اس وقت وجود میں آتی ہے جب کردار میں تدریجی تغیر رونما ہوتا ہے اور اس کے اسباب محرکہ کا اعادہ ہوتا ہے اور جب اس تغیر کا باعث محض تحصیلی و تحرکی تغیرات نہ ہوتے ہوں۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ تغیر نظام عصبی میں تغیرات کے باعث ہوتا ہے کیونکہ اس نظام میں ملائمیت و تحفظ یعنی جیسا ڈھالو ڈھلنے اور جو چیز دو اُسے محفوظ رکھنے کی قابلیت ہوتی ہے۔

انسان کے مقابلے میں کسی جانور پر تجربہ کرنا زیادہ آسان ہوتا ہے۔ جانوروں کے کردار میں اختلاف بھی کم ہوتا ہے اور پیچیدگی بھی کم اور تجربے کی نگرانی میں وہ زیادہ سہولت سے آجاتا ہے۔ مزید برآں جانوروں کے اکتساب کا مطالعہ کرنے میں جو طریقے استعمال کئے گئے ہیں اُنہیں میں سے بعض تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ انسانی اکتساب کے مطالعے میں بھی استعمال کئے گئے ہیں۔ نفسیات نے جانوروں ہی سے "مشروطی عمل" (Conditioning) اور "قواعد اکتساب" مرتب کئے۔ یہی بعد میں انسانوں پر بھی قابل اطلاق پائے گئے کیونکہ حیاتیاتی نقطۂ نظر سے انسان بھی اسی زمرے سے تعلق رکھتا ہے جس سے جانور۔

جانوروں کے کردار کا مطالعہ کرتے کرتے یہ مسئلہ پیدا ہو گیا کہ انسان کس طرح گتھی سلجھاتا ہے۔ یک بیک ایک نئی صورت حال رونما ہوتی ہے جس میں ایک گتھی پیدا ہوتی ہے۔ یا تو اس سے چھٹکارا پانا یا اس کا کوئی حل معلوم کرنا ہوتا ہے۔ اور ٹھیک معلوم نہیں ہوتا کہ کیا کرنا چاہیئے۔

جانور گتھی کیسے سلجھاتے ہیں؟

جانوروں کی نفسیات کا مطالعہ کچھ تو تاریخی اسباب پر منحصر ہے کہ انسانوں کا مطالعہ کرنا جانوروں کا مطالعہ کرنے کے سلسلے میں شروع ہوا اور کچھ نفسیاتی اسباب پر منحصر ہے کہ ہمیں آسان ترین گتھیوں کے امتحان کی ضرورت پیش آتی ہے۔

جانوروں کی آزمائش اور خطا

آزمائش وخطا اور بصیرت کے مفہوم کے متعلق بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ سوال یہ نہیں ہے کہ آیا جانور، اطفال اور بالغین کسی مسئلے کو آزمائش وخطا کے ذریعے سے حل کرتے ہیں یا بصیرت و فراست کے ذریعہ سے، بلکہ یہ کہ ان اصطلاحوں کا منشا کیا ہے۔ کیا ان میں باہم تضاد پایا جاتا ہے یا یہ ایک دوسرے کے تکمیل کنندہ ہیں۔

لائڈ مارگن نے ۱۸۹۴ء میں اپنے فاکس ٹریر (Fox Terrier) نسل کے کتّے پر تجربے کئے۔ یہ ایک ایسی چھڑی ڈھونڈھ لایا کرتا تھا جس کے ایک سرے پر وزنی مٹھ لگا ہوا تھا۔ شروع شروع میں کتا چھڑی کو بیچوں بیچ سے پکڑتا تھا لیکن چونکہ اس طرح لیجانے میں توازن مفقود ہونے سے تکلیف ہوتی تھی اس لئے مختلف مقاموں پر پکڑ پکڑ کر گھنٹے دو گھنٹے ہی میں کتے نے یہ سیکھ لیا کہ چھڑی کو وزنی سرے کے پاس پکڑنا چاہیئے۔ یوں اس نے کلکاری یا میکانیات کا ایک مسئلہ حل کر دیا کہ اس چھڑی کا مرکز ثقل دریافت کرلے۔ لیکن یہ قیاس کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ کتے نے

اس تعلق کو معلوم کیا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کی کارکردگی میں یہ تعلقات مضمر تھے۔ آزمائش اور خطا کا متعلقہ کردار ایک مقصد کی طرف لیجاتا ضرور ہے لیکن وہ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ تعلقات مضمرہ کا وضاحت سے ادراک کر لیا گیا ہو اس میں مہارت بتدریج حاصل ہوتی ہے اور کامیاب طریقۂ کار اسے محض اتفاقاً معلوم ہو جاتا ہے اور تکرار کے باعث استحکام و استقرار حاصل کر لیتا ہے۔ نوزائدہ چوزوں کا چونچ مارنا' آدمیوں کا نشانہ اندازی سیکھنا یا کوئی اور حرکی عمل اسی کے تحت داخل ہے۔

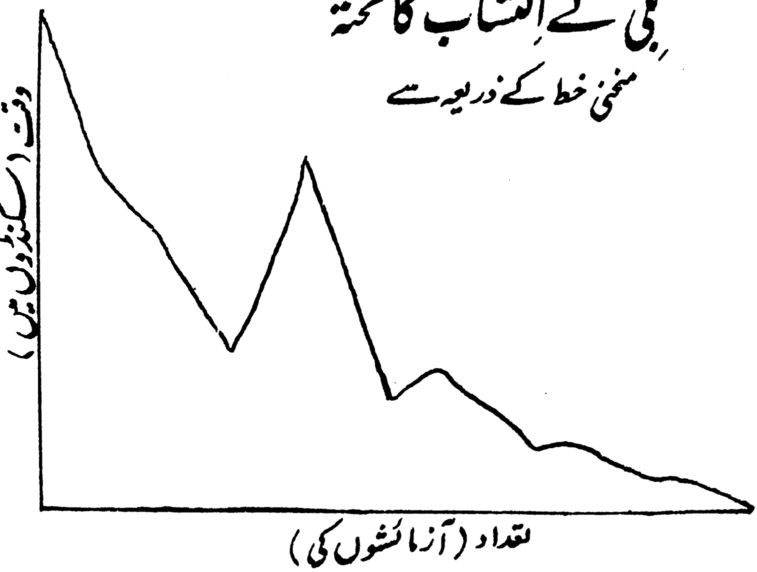
"معمہ دان" کے مسئلے

پھر تھارن ڈائک نے ۱۸۹۸ء میں بلّیوں، کتوں، چوزوں اور بندروں کو موضوع بنا کر ان پر اپنے عمل میں تجربے شروع کیے۔ اس نے "معمہ دان" تیار کیے جن کے دروازے ایک ڈوری کھینچ کر یا کسی بٹن کو گھما کر یا کسی کھٹکے کو دبا کر کھولے جا سکتے ہیں۔

چنانچہ جب بلی کو پنجرے میں بند کیا جاتا ہے تو وہ بیقراری ظاہر کرنے لگتی اور قید سے چھٹکارا پانے کی تڑپ ظاہر کرنے لگتی ہے۔ وہ کسی بھی سوراخ سے سکڑ سکڑا کر نکل بھاگنے کی کوشش کرنے لگتی ہے۔ اور اس کی رسائی میں جو بھی چیزیں ہوں ان پر پنجے اور دانت مارنے لگتی ہے اور خصوصاً ہر ڈھیلی اور ہلنے والی چیز کو۔ اتفاقاً اس کا پنجہ ڈوری، گرہ یا بٹن پر پڑ جاتا ہے تو ڈھلن کھل جاتا ہے۔ اور رفتہ رفتہ تمام دیگر بے سود حرکتیں چھوٹ جاتی ہیں اور سود مند طریقہ ذہن میں جاگزیں ہو جاتا ہے۔

تھارن ڈائک نے جانوروں میں قوت استدلال کے نہ پائے جانے یا صورت حال کو سمجھ نہ سکنے کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ مہارت صرف بتدریج حاصل ہوتی ہے۔ تختۂ الکتاب سے نظر آئے گا کہ ہر آزمائش کے بعد وقت میں رفتہ رفتہ کتنی تخفیف ہوتی چلی۔

بلی کے اکتساب کا تختہ
منحنی خط کے ذریعہ سے



کم عمر بلیوں میں جوش زیادہ پایا گیا۔ معمر بلیاں زیادہ پُرسکون تھیں۔ لیکن اس حقیقت کا ان تجربوں کی رپورٹ دینے والوں میں سے بہتوں نے لحاظ نہ رکھا۔

اس نے اس نظریے کی تائید کی کہ آزمائش اور اتفاقی کامیابی ہی سے حقیقت میں اکتساب کیا جاتا ہے نہ کہ تصورات کے ذریعے سے۔

۱۹۰۱ء میں اس کے بندروں نے مماثل گتھیوں کو سلجھانے میں بے سود حرکتیں بہت جلد چھوڑ دیں اور ضروری حرکتیں تیزی سے اختیار کر لیں۔

آڈمس نے (۱۹۲۹ء میں) تھارن ڈائک کے تجربے پھر سے دُہرائے۔ اس کی اطلاعوں سے واضح ہے کہ جانوروں سے صرف مختلف حرکتوں کا صدور ہی نہیں ہوتا بلکہ وہ مخصوص اشیاء یا رہائی سے تعلق رکھنے والے مقامات پر عمل بھی کرتے ہیں۔

ہاب ہاؤز کو (۱۹۰۱ء میں) یہ شکایت تھی کہ تھارن ڈائک نے جانوروں کے اکتساب کے متعلق جو نظریہ قائم کیا تھا اس میں تعلقات اور ارتباطات کا ادراک

نہیں پایا جاتا ۔ بلکہ صورتِ حال اور اس کے حل کے درمیان محض ایک اِیتلافِ ذہنی پایا جاتا ہے ۔ اِس کے برخلاف اِنسانی اِکتساب میں زیادہ تر انحصار اول الذکر ربط یا تعلق پر ہوتا ہے ۔ ہاب ہاؤز کی رائے میں صورت حال کے حل میں تین ممتاز مدارج پائے جاتے ہیں سب سے ادنیٰ درجے میں کردار پر ارتباط ۔ اس ربط کا اثر ہونا ضرور ہے ۔ لیکن غیر شعوری طور پر ۔ دوسرے یا درمیانی درجے میں اِس ربط کا اِدراک معاملات کے تعلق سے ہوتا ہے ۔ اور تیسرے اور اعلیٰ ترین درجے میں اِس ربط کا اِنتزاعِ نظری اور غیر مادی (Abstract) طور سے کیا جاتا ہے ۔

بلیوں جیسے پست طبقے کے جانوروں میں درجۂ دوم کی صلاحیت پائی جاتی ہے ۔ یعنی وہ معاملے کی موجودگی میں ربط کو معلوم کر سکتے ہیں ۔ اِس کو وہ مادی تجربہ یا عملی فیصلہ کہتا ہے ۔ اس نے بلیوں ، کتوں ، ہاتھیوں ، بندروں وغیرہ پر نیز ایک شمپانزی پر اختبارات کئے ۔ ان کے لئے جو کام لگائے گئے ان میں ڈوری کھینچنا ، ڈوریوں میں اِمتیاز کرانا ، رسائی چھڑی پکڑنا ، چھوٹی اور بڑی دو چھڑیاں ، رکاوٹ ، اور قدم رکھنے کی چوکی داخل تھے ۔ تھارن ڈائک کے معموں اور ان میں فرق یہ ہے کہ یہ سادہ ہیں اور ان میں مشاہدہ ہو سکتا ہے ۔

ایک گتھی کے سلجھانے سے دوسرے میں مدد مِلنا ۔

تھارن ڈائک نے یہ معلوم کر لیا تھا کہ ایک گتھی کو سلجھا لینے سے بعض وقت دوسری کا سلجھانا آسان ہو جاتا ہے ۔ عمل میں تجربہ حاصل کرنے سے جانور اس بات کے لئے زیادہ قابل ہو جاتا ہے کہ جو گتھیاں اس کے لئے پیدا کی جائیں ان کا ساتھ دے سکے ۔ چنانچہ حل کی راست کوشش کا ملکہ ترقی کر جاتا ہے ۔ اِس قسم کی گتھیوں کی مثالیں یہ ہوں گی کہ مختلف قسم کے قفل لئے جائیں جن کی کنڈیاں دائیں سے بائیں یا بائیں سے دائیں ہوں اور دو ملے ہوئے قفل ۔

انتقالِ تربیت میں یہ ضروری نہیں ہے کہ کوئی خاص حرکت بھی منتقل ہو بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ گتھی کا جو حل تھا اس کا کسی مخصوص چیز پر اطلاق کیا جائے۔

جانور کے حل پر تحدیدات

یہ سوال کرنا بے سود ہے کہ جانور کسی گتھی کو آیا آزمائش اور خطا کے ذریعے سے حل کرتا ہے۔ مربوط اشیاء کے ربط کے ادراک کی وجہ سے جو بھی طریقہ اختیار کیا جائے وہ خود گتھی اور جانور پر منحصر ہو گا۔

وڈورتھ نے (۱۹۰۲ء میں) شمپانزی بندر پر ایک ایسے معمہ دان کا استعمال کیا جس میں ڈھکن پر دُہرا بٹن لگا ہوا تھا۔ اس کی کلکاری خود بخود ظاہر نہیں ہوتی ہے۔ اس کا سمجھنا اس پر موقوف ہے کہ اسے چلا کر تجربہ حاصل کیا جائے۔

انسی (انسان نما) بندروں میں بصیرت

سمجھ اور شعور کے مدارج میں شمپانزی، گوریلا، اورنگوٹن بندر سب جانوروں سے اوپر ہیں۔ ییرکی نے (۱۹۱۶ء میں) اور کولر نے (۱۹۱۷ء میں) ہاب ہاوز کے نمونے پر ان کے متعلق تجربے شروع کئے۔ کولر کو اصرار ہے کہ اگر جانور کی سمجھ کی سطح معلوم کرنی ہو تو گتھی کی تمام اہم چیزیں اس کی نظر کے سامنے رہنی چاہئیں۔ کولر نے بصیرت کو آزمائش اور خطا کے مغائر چیز قرار دیا ہے۔

جو حل بصیرت اور فراست کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اس میں صورتِ حال کا لحاظ کیا جاتا ہے اور باقساط اس کی تشکیل و تکمیل نہیں ہوتی۔ وہ ایک مکمل کُل ہوتا ہے جو صورتِ حال کی صورت (Configuration) یا ساخت سے تطابق رکھتا ہے۔ اس کا یک بیک وقوع میں آنا اور اس کا ایک حد تک متغیّر گتھی پر منتقل کیا جانا ہی اس کے وجود کے اشارے ہیں۔

جو حل کہ بصیرت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اس کی خصوصیتیں یہ ہیں:-

(۱) صورت حال کا معائنہ۔

(۲) ہچکچاہٹ، توقف اور توجہ۔

(۳) کم یا زیادہ موزوں حل کی آزمائش۔

(۴) کسی اور حل کی آزمائش۔

(۵) مقصد پر توجہ کا متواتر مبذول رہنا۔

(۶) یک بیک مطلوبہ فعل کا انجام دینا۔

(۷) ایک مرتبہ انجام دے لینے کے بعد اس کا مستعدی سے دُہرانا۔

(۸) صورت حال کی اہم چیزوں پر توجہ کرنا اور غیر اہم سے غفلت برتنا۔

جب راست حل کی جگہ کسی بدل کی ضرورت ہو

کولر کا بیان ہے کہ بصیرت اس وقت کام آتی ہے جب اصلی اور خود بخود واضح و بدیہی راستہ تو حالات نے بند کر رکھا ہو لیکن ایک بالواسطہ راستہ کھلا ہوا ہو۔ اور جب کوئی انسان یا جانور اس مناسب بدل کو استعمال کرتا ہے تو وہ گتھی کو سلجھانے کے لئے مسئلے کا مطالعہ اور ادراک کے ذریعے سے کرتا ہے نہ کہ حرکی اعمال کے ذریعے سے۔ اس کے خیال میں حرکی کردار اس امر کا اشارہ ہے کہ جانور کس قدر دیکھ سکتا اور امتیاز کر سکتا ہے۔

مجتمعہ ڈبوں کی گتھی

یرکی نے (۱۹۱۶ء میں) ایک اورنگوٹن کو اپنا معمول بنایا۔ اسے طریقہ کار بار بار واضح کرنا پڑا۔ لیکن اسے یقین ہو گیا کہ اس جانور میں بصیرت ضرور پائی جاتی ہے کیونکہ اس نے دیکھا کہ ایک مرتبہ کامیاب ہونے کے بعد اس بندر نے صورتِ حال سے آسانی سے نبٹ لیا۔ کولر نے اپنے شمپانزی بندروں کو اولاً ایک ایک ڈبے سے مانوس بنایا قبل اس کے کہ مجتمعہ ڈبوں سے انھیں دوچار کرائے۔ سلطان نامی شمپانزی نے اسے بلا امداد حل کر لیا۔ دوسروں کو

اولاً کر دکھانے کی ضرورت ہوئی۔

مجتمعہ ڈبوں میں دو گتھیاں ہوتی ہیں، ایک ہندسی اور دوسری سکونیاتی ہندسی گتھی کی ذیلی تقسیم بھی کی جا سکتی ہے کہ (ا) کمیت اور (ب) شکل و صورت، یعنی ایک کی جگہ دو ڈبے لئے جائیں اور ایک کو دوسرے کے اوپر رکھا جائے۔ سکونیاتی گتھی میں ان کو اس طرح رکھنا ہوتا ہے کہ وہ ہلیں نہیں۔

کولر نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ہندسی گتھی کو تو بصیرت کے ذریعے سے حل کیا گیا اور سکونیاتی گتھی کو آزمائش اور خطا کے ذریعے سے۔

گتھیاں حل کرنے میں جانوروں کو پیش آنے والی مشکلیں

(۱) میدان بصر کا پیچیدہ یا غیر واضح ہونا مثلاً جب ایک سے زیادہ ڈوریاں ہوں۔

(۲) اس میدان کی خصوصیتوں کا مخفی ہونا مثلاً مجتمعہ ڈبے (سکونیات) چھلا، آنکڑا (حرکیات)

(۳) راست کی جگہ بدل پر عمل کرنے سے مزاحمت اوپر اور انتہائی کنارے پر میز کے کھلے ہوئے خانے سے کوئی ترغیب اولاً دور ہٹانی ہو۔

(۴) ترتیب زمانی کی مشکلیں۔ حرکتوں کا تسلسل مثلاً کسی قفل میں بٹن دبانے سے پہلے کوئی کنڈی نکالنی ہو۔

بصیرت، آزمائش و خطا کے متعلق عارضی استنباطات

جانوروں پر تجربے میں ایسی کوئی صورت نہیں پیش آئی جب بصیرت یا آزمائش و خطا اپنی انتہائی صورت میں پائے جائیں۔ آزمائش و خطا کا مطلب یہ نہیں ہے کہ محض اتفاقی اور بے تکی حرکتیں ہوں بلکہ اِس کے اور اُس کے کر دیکھنے کے بعد مقصد کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ صورت حال کا ہمیشہ کسی قدر ادراک ہوتا ہے۔ اس سے گتھی کے خط و خال اس حد تک واضح ہو جاتے ہیں کہ

صورت حال کی تحقیق کے لئے جس حرکت کی ضرورت ہوتی ہے' اس کا دائرہ محدود ہو جائے۔

مقصد اور صورتِ حال کا اِدراک عضویہ کی فعلیت کو ایک مقابلۃً تنگ رقبے میں محدود کر دیتا ہے۔ جیسے جیسے تحقیق آگے بڑھتی ہے' صورت حال کا اِدراک واضح ہوتا جاتا ہے' اور آزمائش و خطا کا رقبہ اور بھی محدود ہو جاتا ہے۔ آزمائش اور خطا صرف اسی وقت ختم ہوتی ہے جب موضوع کے سامنے مقصد آ جائے ، اور کسی بدل کی ضرورت نہ ہو۔

کم عمر بچوں کا گتھیاں سلجھانا

حیوانات کے طبقۂ اعلیٰ (یعنی انسی بندروں) پر جو تجربے کئے گئے وہ بچوں کی نفسیات کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے ایک محرک ثابت ہوا۔ کیونکہ وہی طریقے یہاں پر بھی اِستعمال کئے جا سکتے تھے۔

رچرڈسن نے (۱۹۳۲ء میں) اٹھائیس سے باون ہفتوں تک کی عمر والے بچوں پر اکھیری ڈوری اور متعدد ڈوریوں والے گتھیوں کی آزمائش کی۔ ڈوریوں پر کھلونے لگے ہوئے تھے جیسے جیسے عمر بڑھتی گئی بچوں کا ردِّ عمل زیادہ معین ہوتا گیا اور وقت گھٹتا گیا۔

بچے میں چار مدارج پائے جاتے ہیں :-

(۱) ڈوری اور اس کے اِستعمال سے دلچسپی پیدا ہوتی ہے۔ ترغیب محض ضمنی ہوتی ہے۔

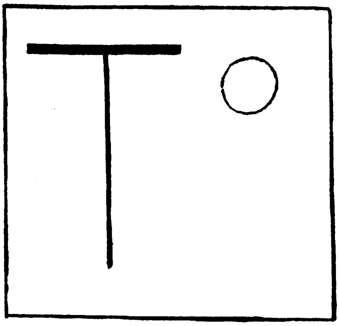
(۲) کشش سے دلچسپی پیدا ہوتی ہے اور اس تک پہنچنے کے لئے حرکت کی جاتی ہے اور ڈوری پر اثر اتفاقاً ہوتا ہے۔

(۳) دلچسپی دونوں سے ہوتی ہے لیکن ان دونوں میں کوئی کلی ربط نہیں پایا جاتا۔

(۴) ڈوری کا استعمال اورکشش پیدا کرنے والی چیز کی حرکت پر نظر۔

متعدد ڈوریوں والی گتھی میں اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ بچہ عملی تجربے سے پہلے پیشگی ہی حرکیاتی امکانات کو دریافت کرلے۔

کیلاگ نے (۱۹۳۳ئ میں) اس امر کا مطالعہ کیا کہ ایک انسان کا اور ایک شمپانزی کا بچہ ساتھ ساتھ پرورش پائیں تو ان کی اولین ترقی کیا ہوتی ہے۔ ان کے سامنے بیلچے کی گتھی پیش کی گئی جو رسائی چھڑی ہی کی ایک مرمہ شکل تھی۔ دونوں کا کردار اور ترقی یکساں ہی پائی گئی۔ جو رشتہ کسی بالغ کے نزدیک بدیہی ہوتا ہے، اس کو معلوم کرنے کے لئے دونوں ہی کو تجربہ کرنے کی ضرورت پائی گئی یعنی سیب کو کھینچنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بیلچا اس کے پیچھے ہو۔



آلپرٹ نے (۱۹۲۸ئ میں) دو سے تین سال تک کی عمر والے بچوں پر تجربے کئے۔ حل کے طریقے کی کلید ان کے اظہار خیال اور اظہار رائے کے ذریعے سے مہیا کی جاتی ہے۔ اس کے لئے اکیلا ڈبہ (جس پر ایک ہوائی جہاز لٹک رہا تھا) ڈبوں کی آزمائشیں، اور رسائی چھڑی کی گتھیاں استعمال کی گئی تھیں۔

جب کبھی کسی ایسی گتھی پر اقدام کیا گیا جس میں کسی نئے اصول کا اطلاق کرنا تھا تو ہمیشہ آزمائش اور خطا کا طریقہ ہی استعمال کیا گیا۔ اور جب کبھی سابقہ کارروائی سے خفیف تبدیلی کی ضرورت ہوئی تو دیکھا گیا کہ گتھی کا حل فوراً ل گیا تھوڑی سی بصیرت پائی گئی۔ کبھی تو فوراً کبھی تعویق کے ساتھ، کبھی جزئی طور سے کبھی کلی طور سے کبھی یک بیک کبھی بتدریج اس بصیرت کا استعمال ہوا۔

گوٹ شالٹ نے (۱۹۳۳ئ میں) چھڑی اور ڈوری کے تجربے آٹھ سال

تک کی عمر کے معمولی فہم کے اور ناقص ذہن کے اور دماغی امراض والے بچوں پہ کئے۔ اس میں مکعبوں سے تعمیر کی گتھی پیش کی گئی تھی جس میں اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ ایک خاص بلندی تک پہنچنے کے لئے ایک منارہ بھی تعمیر کیا جائے۔ احمق بچے کو ہدایتوں کے دئے جانے پر تعمیر تو ہو گئی مگر وہ کوئی طریقہ کار حاصل نہ کر سکا۔ دماغی مرض میں مبتلا بچے نے تو منارے کے متعلق کچھ کام ہی نہیں کیا۔

گتھی سلجھانے کی صلاحیت میں کھیل کا حصہ

بچے اور جانور گتھی سلجھاتے سلجھاتے جب کچھ کھیلنے لگتے ہیں تو بظاہر اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انھیں حل کی نئی تجویزیں سوجھتی ہیں۔

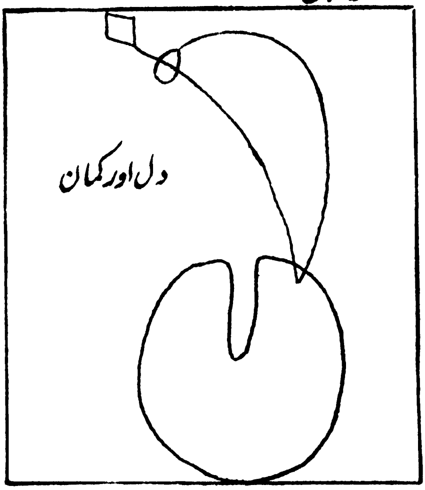
گوآنیلا نے (۱۹۳۴ء میں) مکعبوں سے تعمیر کی ترقی کا پتہ ان "قبل مدرسہ بچوں" میں چلانے کی کوشش کی جو دو سے چھے سال تک کی عمر کے ہوں۔

مکعبوں سے تعمیر کا کام جب بچے کے ذمے کیا جاتا ہے تو وہ انفرادی ٹکروں اوران کے خواص سے واقفیت پیدا کرنے سے آغاز کرتا ہے۔ پھر وہ مرکب ٹکڑوں کے خواص معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے معلومات کو ڈرامائی کھیل اور دیگر اظہار خیالات کے لئے کام میں لاتا ہے۔ اس کی بصیرت کی ترقی اس کے معلومات اور تجربے کے باعث ہوتی ہے۔

بالغ آدمیوں کا گتھیاں سلجھانا

رُوگر نے (۱۹۱۰ء میں) بالغ آدمیوں کے معمے حل کرنے کی گہری تحقیق شروع کی۔ اس نے وہ کلدار معمے استعمال کئے جو جانوروں کے معمہ داں کے مماثل تھے۔ اپنے معمولوں کا کردار اس نے کچھ تو ان کے استعمالِ شئے سے کچھ ان کی چلتی ہوئی

رائے زنی سے اور کچھ ان بیانات سے معلوم کیا جو ان معمولوں نے مشکلات اور ان کو حل کرنے کی تدبیروں کی تفصیل دُہراتے ہوئے دئے تھے۔ اس نے وقت کی بھی یادداشت کی اور اکتساب لی منحنیاں حاصل کیں۔



اس نے جو جو معمے استعمال کئے ان میں سے ایک دل اور کمان بھی ہے۔ رُوگر نے جو نکات نوٹ کئے وہ یہ ہیں:۔

(۱) محلِ تحلیل، معمے کا وہ جز جس میں کامیابی ہوئی ہو، اس کی یادداشت لے لی جاتی ہے۔ اور جو آئندہ سعی و آزمائش میں غیر ضروری تجربوں کو صاف کر دیتی ہے۔

(۲) بصیرت اکثر پس بینی سے یعنی واقعہ دیکھنے کے بعد حاصل ہوتی رہی ہے۔ پیش بینی سے نہیں۔

(۳) مدارج تحلیل۔ اس سے عظیم تر مہارت حاصل ہوتی رہی۔

تحلیل یعنی کسی چیز کی تدقیق کا عمل اکثر برق آسا ہوتا ہے۔ وضاحت مختلف مدارج کی ہوتی ہے۔ دھندلی واقفیت سے لے کر ایک عمومی اصول تک اِسی طرح اکمال کے مدارج بھی مختلف ہوتے ہیں۔ مقامی تحلیل سے لے کر اصول کے سمجھ جانے تک۔ اور ادراکی سے تصوری کیفیت تک۔

کامیابی کو ممکن بنانے والی شرطیں یہ تھیں کہ خودشعوری سے قطع نظر ایک تو معروضی رجحان ہونا چاہیئے اور دوسرے پہلے سے جمے ہوئے تصورات سے آزادی ہونی چاہیئے۔

انتقالِ تربیت اکثر ایک رکاوٹ ہی کا باعث رہی۔ اِس سے امتیاز یا بصیرت

کی کمی کا پتہ چلتا ہے۔

منمنی مشق سے شعوری تحلیل کا معروضی ثبوت ملتا ہے۔ معروضی ترقی اسی کی وجہ سے ہوتی ہے۔

کارکردگی کی ہر اصلاح کیا بصیرت کے باعث ہے؟

ہر اصلاح چاہے تدریجی ہو یا یک بیک (دفعی) اس کے متعلق یہ سوال ہے کہ آیا وہ کم و بیش شعوری طور سے نہیں ہوتی؟ اسی طرح کیا عمل نہ صرف ایک حرکی بلکہ اور اکی عمل بھی نہیں ہے؟ سرگرمی، تکان، جذباتی حالت، محرکہ اور جدوجہد کی وجہ سے جو اختلافات پیدا ہوتے ہیں ان کو ملحوظ رکھیں تو پھر اس کا جواب اثبات میں نظر آتا ہے۔

سولفنٹ نے (۱۹۰۳ء میں) گولا اچھالنے پر اور بک نے (۱۹۰۸ء میں) نے ٹائپ رائٹنگ پر تجربے کر کے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ طریقۂ کار میں اصلاح غیر شعوری طور سے سوجھتی ہے اور اسے بعد میں کوئی صورت اور ترتیب دی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف بصیرت اس عمل پر مشتمل ہوتی ہے کہ کسی حل کا راستہ خودبخود اولاً پا لیں۔

انسانوں کی گتھیاں سلجھانے کا مطالعہ کرنے میں اختیاری طریقے

مسئلہ حل کرتے وقت بلند آواز میں سوچنے کے ذریعے سے مواد حاصل کیا گیا۔ یہ اور "مطالعہ باطن" دونوں ایک چیز نہیں ہیں۔

استعمال شدہ مسائل کے اقسام

(۱) چھے دیا سلائیاں دی گئیں اور کہا گیا کہ ان کو توڑے بغیر چار متساوی الاضلاع مثلث بناؤ۔ جواب میں ایک چار سطحی جسم بنایا گیا۔

(۲) ریاضی یا ہندسہ کے مسائل۔

(۳) طبعیات کے اصول کا اطلاق۔

(۴) سینما میں ایک مزاحیہ قصہ تھا۔ کہا گیا کہ اسے الفاظ میں دہراؤ۔

حل کی کارروائی کی تحلیل

تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک گھتی صورت گیر ہوتی ہے اور اس مفروضے کی آزمائش ہوتی ہے۔ اس کے حل میں یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ اپنے موجودہ وسائل کو کس طرح استعمال کیا جائے کہ مقصود حاصل ہو۔ نیز ضرورت اس کی بھی ہوتی ہے کہ دی ہوئی چیز اور مطلوبہ امر دونوں کی تحلیل کی جائے تا آنکہ دونوں متحد نہ ہو جائیں۔ لیکن مفروضے کا آغاز کس طرح ہوتا ہے؟

گونج

کلاپاریڈ کا خیال ہے کہ وہ غیر شعوری طور سے ہوتا ہے۔ گویا کہ کسی باطنی گونج کی وجہ سے ضرورت یا موجودہ مفاد، سابقہ تجربوں کی کسی چیز کو ارتعاش میں لا لیتا ہے۔ ایسی چیز مقصد کے لئے کام دے سکتی ہے اور اس سے کام لیا جاتا ہے۔

انسانی تفکر میں آزمائش اور خطا

اگر اس سے مراد محض اندھے اور اٹکل پچو طور سے ٹٹولنا لیا جائے تو پھر اس کا بہت کم وجود ہے۔ اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ مختلف رہنمائیوں کو یکے بعد دیگرے آزمایا جائے کیونکہ پیشگی طور سے معلوم کرنا ممکن نہیں ہوتا کہ کونسی کامیاب ہوگی، تو ہر ایک حل میں کچھ نہ کچھ آزمائش اور خطا نظر آتی ہے، طریقے ترک کئے جانے لگتے ہیں اور صحیح طریقوں کی جدید مجموعوں میں تنظیم کی جاتی ہے جو رفتہ رفتہ پوری طرح کارگزار بن جاتے ہیں۔ یہ صرف جانوروں کی حد تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ انسانوں کے حرکی افعال میں بھی یہی چیز نظر آتی ہے۔ مثلاً سیکل چلانا، ٹائپ کرنا، تیرنا، لکھنا۔ بالغوں کے متعلقہ نتائج بھی اسی چیز کی توثیق کرتے ہیں جو جانوروں کے تجربوں کی بنا پر کہی گئی تھی کہ اختلاف کے حدود کی وسعت مقصد اور صورت حال کے متعلق فرض

کی ہوئی چیزوں کے باعث ہی ہوتی ہے۔

بصیرت

مقصد کو سمجھ لینا' تلاش' معائنہ اور ایسی تنقید جس سے کام کی طرف رہنمائی ہو یہ اس طریقۂ کار کی خصوصیت ہیں جو اختیار کیا گیا تھا۔ ظاہری افعال پر ان مفروضوں کی گرفت تھی جو ایجاد کئے گئے اور آزما لئے گئے تھے۔ بصیرت نیتجہ کے طور پر پیدا ہوئی تھی وہ خود ابتدائی عمل نہ تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ باہمی ارتباط کا اِدراک ہوتا ہے' اندھوں کی طرح ٹٹولنا نہیں۔ اس میں تدریج ہوتی ہے اور اس کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو آزمائش وخطا اور بصیرت کے باہمی تضاد کا میدان صاف ہو جاتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک مسئلے کے لئے جتنی بصیرت کافی ہوتی ہے وہ اگر مسئلے میں ترمیم کی جائے تو ناکافی ثابت ہو۔

بصیرت اور سابقہ تجربے سے فائدہ اٹھانا۔

اکثر بصیرت اس امر پر مشتمل ہوتی ہے کہ سابق میں جو اصول سیکھا گیا تھا' اس سے کسی نئی صورت حال میں فائدہ اٹھایا جائے۔

شطرنج کے عمل اکتساب میں عناصر سے مکانی اور زمانی لحاظ سے وسیع سے وسیع تر مرکب چالوں کی بتدریج تشکیل رونما ہوتی ہے مختصر یہ کہ بصیرت کا دارومدار سابقہ تجربے سے فائدہ اُٹھانے پر ہے۔

بصیرت کی ماہیت

مسئلہ یہ تھا کہ کارکردگی میں یک بیک اصلاح ہونے کی توجیہ کی جائے۔ خیال کیا گیا تھا کہ بصیرت اس قسم کی چیز نہیں جس قسم کے اجزا آزمائش اور خطا سے سیکھنے میں پائے جاتے ہیں۔ تجربوں کا نیتجہ یہ ہے کہ یہ تصور کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اکتساب ایک سے زیادہ قسم کا ہوتا ہے۔

کولر نے بصیرت کی ماہیت کی تحلیل نہیں کی۔ وہ ذہانت کا اتفاقی طور سے حل ہو جانے کے ساتھ تقابل کرتا ہے۔

بصیرت کی تعریف دو طرح سے کی جاتی ہے۔(۱) توصیفی' کہ وہ خالص قسم کا کردار ہے۔اور (۲) توجیہی' وہ ایک ایسی چیز ہے جو کردار کی رہنمائی کرتی ہے۔ جو کردار کے قواعد بیان کرنے کے متعلق ہوتی ہے۔ کیا اس طرح کا کردار حقیقت میں عادت کے استحکام سے پیدا ہونے والے کردار سے مختلف ہوتا ہے ؟ منحنی اکتساب میں یک بیک جو خماؤ پیدا ہو جاتے ہیں' ان کی توجیہ مطلوب ہے۔ یہ چیز جانوروں کے اکتساب میں بھی نظر آتی ہے جہاں خماؤ کے سلسلے نظر آتے ہیں۔ کونسے عوامل اس انحطاط کا سبب ہیں ؟ جس نتیجے پر ہم پہنچتے ہیں وہ یہ ہے بصیرت میں کسی سببی عامل کا ثبوت نہیں ملتا۔ جملہ اکتساب اصل میں ایک ہی قسم کا ہوتا ہے۔ کردار میں ترمیم مسلسل تہیج کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اکتساب کے بعض وقفے یا تو مختصر ہو سکتے ہیں یا ان میں عظیم تر کارکردگی پیدا ہو سکتی ہے یا ان میں زبانی ہدایت مضمر ہو سکتی ہے۔

حقیقت میں بصیرت میں سریع اکتساب پایا جاتا ہے' وہ نسبتہً سادہ مسائل یا گتھیوں کی حد تک محدود ہوتی ہے۔ اور سعی و خطا کے ذریعے سے اکتساب کرنے کی کثیر کوششوں کا نقطۂ انتہا ہوتی ہے۔

ڈی ڈی تنڈارکر



حیدرآباد اکاڈیمی

سرپرست

شہزادۂ والاشان ہز ہائنس نواب ڈاکٹر اعظم جاہ بہادر سپہ سالار و ولی عہد مملکتِ آصفیہ

شہزادی والاشان ہر امپیریل ہائنس دُرِّ شہوار دردانہ بیگم ولیۂ عہد مملکتِ آصفیہ

نائب سرپرست

نواب سالار جنگ بہادر

اعیان

نواب ڈاکٹر مہدی یار جنگ بہادر

رفقاء

مولوی محمد عبدالرحمٰن خان

مجلس عاملہ ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۳ف

صدر ۔ محمد عبدالرحمٰن خان اے ۔ آر ۔ سی ۔ ایس، بی ۔ ایس ۔ سی آنرس (لندن) ایف ۔ آر ۔ اے ۔ ایس

نائب صدر ۔ محمد عبدالقدیر صدیقی ۔ مولوی فاضل ۔

معتمد ۔ میر ولی الدین، بی ۔ اے (عثمانیہ) ام ۔ اے (علیگ) پی ۔ ایچ ۔ ڈی (لندن) بارسٹر ایٹ لا ۔ وغیرہ

شریک معتمد۔ محمد حمید اللہ ام اے، ال ال بی (عثمانیہ) ڈی فل (بون) ڈی لٹ (پاریس) وغیرہ۔
خازن۔ خواجہ محی الدین ام۔ اے (مدراس)
ارکان۔ سید عبداللطیف بی۔ اے (مدراس) پی۔ ایچ۔ ڈی (لندن)
محمد نظام الدین مولوی فاضل، پی ایچ ڈی (کنٹب)
رضی الدین صدیقی بی۔ اے۔ ڈی۔ ایس۔ سی اعزازی (عثمانیہ) ایم۔ اے (کنٹب) ڈی فل (لائپتش)
سید فضل حق بی۔ اے (عثمانیہ) ام۔ اے (علیگ) بی۔ اے آنرس (کنٹب)
محمد عبدالمجید صدیقی ام اے۔ ال ال بی (عثمانیہ)
میر احمد علیخاں ام اے، ام ایڈ (لیڈس) بارسٹرایٹ لا۔
سید مہدی علی ام ایس سی۔ ڈی مل۔

مجلس ادارت ۱۳۵۱ف تا ۱۳۵۳ف

صدر۔ محمد عبدالرحمٰن خان

ارکان۔ ڈاکٹر سید عبداللطیف۔
ڈاکٹر محمد نظام الدین
ڈاکٹر محمد رضی الدین صدیقی
ڈاکٹر محمد حمید اللہ۔
ڈاکٹر سید مہدی علی۔
ڈاکٹر راحت اللہ خان۔
نصیر الدین عبدالباری ہاشمی

معتمد۔ ڈاکٹر میر ولی الدین

ارکان عمری

(۱) محمد رضی الدین صدیقی۔ (۲) نواب عزیز یار جنگ بہادر۔ (۳) محمد حمید اللہ۔ ہمدرد۔ نواب اکبر یار جنگ بہادر۔ نواب دوست محمد خان۔ نواب یسین جنگ بہادر۔ نواب صمد یار جنگ بہادر۔

حیدرآباد اکاڈیمی

دستور و قواعد

۱ نام اور تشکیل اس مجلس کا نام "حیدرآباد اکاڈیمی" ہوگا اور وہ :-

(ا) سرپرستوں (ب) نائب سرپرستوں (ج) اعیان و رفقا (د) صدر
(ھ) نائب صدر (و) معتمد (ز) شریک معتمد (ح) خازن
(ط) ارکان عمومی (ی) ارکان عمری (ک) ارکان اعزازی (ل) ہمدردوں

پر مشتمل ہوگی۔ اور اس کا کاروبار :-

(ا) ایک مجلس شوریٰ (کونسل)

(ب) ایک مجلس عاملہ

(ج) ایک مجلس ادارت' اور

(د) ایسی دیگر مجالس کے ذریعے سے انجام پائے گا جو اکاڈیمی کے اغراض و مقاصد کی پیش رفت کے لئے وقتاً فوقتاً مقرر کی جائیں۔

۲ اغراض و مقاصد اس اکاڈیمی کے اغراض و مقاصد یہ ہوں گے :-

(۱) ادبی اور حکمیاتی صحیح ذوق کی آبیاری کے لئے :-

ا مشترکہ دلچسپیاں رکھنے والے ارکان کی وقتاً فوقتاً ہم بزمی اور تبادلۂ خیالات' نیز باہم عملی تعاون کے مواقع فراہم کرنا۔

۲۔ اپنا ایک مجلّہ جاری کرنا یا مجموعۂ مقالات شائع کیا کرنا۔

مطبوعہ انتظامی پریس حیدرآباد دکن